الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique

UNIVERSITE 08 MAI 1945-GUELMA

faculté : des lettres et des langues

Département de langue et littérature Arabe

جامعة 8 ماي 1945 قالمة
كلية كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

الحجاج بين الإقناع والإمتاع في رسالة "القضاء والقدر" للحسن البصري

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير

تخصّص: علوم اللّسان

إعداد الطالبة:

ليلى أبركان

إشراف الدكتورة:

فريدة زرقين

لجنة المناقشة:

أ.د. آمال لواتي	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر	قسنطينة	أستاذ التعليم العالي
د. فريدة زرقين	مشرفا ومقررا	جامعة 08 ماي 1945	قالمة	أستاذ محاضر "أ"
د. علي عالية	عضوا ممتحنا	جامعة الحاج لخضر	باتنة	أستاذ محاضر "أ"
د. بوزيد ساسي هادف	عضوا ممتحنا	جامعة 08 ماي 1945	قالمة	أستاذ محاضر "أ"

السنة الجامعية: 1437/1436هـ - 2015/2014م

"لو وضعت الأقدار أمام ابن آدم

لاختار ابن آدم ما اختاره له

اللـــــــــه"

ابن تيمية

تحميل كتب http://abbassa.wordpress.com

عنوان المذكرة: الحجاج بين الإقناع والإمتاع في رسالة القضاء والقدر للحسن البصري

المصطلحات المفاتيح في المذكرة:

- **الحجاج** (L'argumentation): هو بؤرة البحث وعليه مدار الكلام، عرف مدلولات، ومفاهيم كثيرة على مر العصور وباختلاف الثقافات، ويتداخل مع التحاجج، غير أن الحجاج يُكتفى فيه بطرف محاجج واحد، يعمل على إقناع الطرف الآخر الذي يكون متلقيا فحسب، مع أن له الحق في قبول رأي هذا الآخر، أو رفضه.

- **التحاجج** (Alpage): فيكون فيه طرفا العملية التواصلية محاججا، وتكون العملية إذ ذاك تفاعلية تقابلية يحاول كل طرف دحض رأي الآخر بحججه.

- **البلاغة الجديدة**:(nouveaux rhétorique) مصطلح أفرزته النظريات الحجاجية الحديثة والمعاصرة، حيث عمل المنظرون على رد البلاغة إلى مجراها الطبيعي أين تلتقي بالحجاج مفهوما، كما يعتبر ماير كل بلاغة حجاجا وكل حجاج بلاغة وهو يطابق بين المفهومين.

- **الإقناع**:(conviction) هو كما يقول غريني (Greneir) اقتسام ما في النفس مع الآخرين بالحجاج ومنه فالحجاج الإقناعي يرمي إلى إقناع جمهور خاص بينما يرمي الحجاج الاقتناعي إلى أن يسلم به كل ذي عقل.

- **الاقتنا ع**: (La peruasion) في حالة الاقتناع يكون المخاطب قد أقنع نفسه بواسطة أفكاره الخاصة، وأما في حالة الإقناع فإن الآخرين هم الذين يقنعونه دائما

- **الحجة**: (L'argument) استعمل لفظُ الحجة مرادفا للدليل عند بعض، وغلب على بعض آخر استعماله بمعنى أخص، غير أن تتميّز الحجة من الدليل بخاصيتين هما: "الرجوع و القصد"، و

- "الإفادة و الغلبة"، "فالحجة " هي "الدليل" الذي يجب الرجوع إليه للعمل به، و بما أنها ترد في سياق الجدل و المناظرة، فإنها بذلك ترد إما بقصد طلب الغلبة و نصرة الشبهة، من غير أن ينتج عن حصول الغلبة حصول العلم.
- **الدليل:** (Guide)أعم من "الحجة "، إذ لا يقصد للعمل به فحسب، بل قد يوضع لمجرد النظر فيه كما لا يؤتى به في موطن الرد على الخصم فقط، بل قد يبنى في موطن مستقل عن الخصومة.
- **الإمتاع**: (Intérêt_et_PERTINENCE) الخطاب الإقناعي لا يعني الخطاب الذي يبلغ أعلى درجات الفكر والأدب والعلم، وإنما هو الخطاب البين ّ وقيمته تكمن في أن يتحقق فيه شرط أساس هو البيان.

وعليه كان المقصود بالإمتاع الوقوف على بعض الأساليب البلاغية على وجه الخصوص للدليل المقدس، واكتشاف ما تحمله بعض العوامل، والروابط اللغوية من قوة حجاجية، وبيان تأثيرها على الخطاب الحجاجي، وقد عملت آليات الإمتاع على نفي عناصر الملل عن المتلقي، ذلك الملل الذي يمكن أن يتسبب فيه نقل المادة المحكية وجفاف الحجج المخاطبة للعقل.

مقدمة

مقدمة:

يدرك الإنسان ذو الفطرة السليمة عظمة الخالق، وقدرته في تركيب هذا الكون على المتضادات والمختلفات، فالله خالق الحياة والموت، والخير والشر، والداء والدواء، والحسن والقبيح... وغيرها مما اختلف وتضاد، أو اختلف وتغاير(*). وتسري هذه المختلفات كلها وفق نظام متناسق، وتؤدي وظيفتها -كما هي- متكاملة، لا غنى لأحدها عن الآخر، يقول في ذلك المولى عز وجل: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ الروم(22).

فالاختلاف إذاً سنة كونية، يؤدي خلو الوجود منها إلى تعطيل حِكمه عزو جل. ولكن إذا تنزّل هذا الاختلاف في العلاقات الاجتماعية، وامتزج بالذات الإنسانية، فإنه ونتيجة الاستبداد بالرأي قد ينفك عن الضوابط التي تحكمه، فيصير حينئذ عنفا.

ويُطرح التحاجج حلا تواصليا يقرب الذات من الآخر، وبديلا حواريا عن العنف اللفظي، أو الجسدي فالحجاج هوتقارب وجهات النظر والآراء حتى تحُصّل منطقة مشتركة لا تمثل طرفا بعينه، وإنما نسعى من خلالها إلى الحد من الغلو في التشيع لفكرة، أو حزب. وقد جعلت منه هذه الوظيفة الحيوية موضوعا واسع المباحث، إذ لا يتصور أن يُقصر الحجاج على اللغة، أو الفلسفة، أو المنطق، أو القضاء وإنما هو في كل منهاولهذا أغرت الدارسين مباحثُه والباحث واحد منهم.

ولأن سيرورة أي بحث مقترنة بدوافعه، وأسبابه التي تشكل حافزا في السعي إلى الدراسة، والبحث فقد اجتمع للباحث الكثير منها، كان بعضها وراء اختيار موضوع الحجاج، وكان بعضها الآخر وراء اختيار المدونة وهي الرسالة الجوابية في: "القضاء والقدر" **للحسن البصري.**

(*) الخلاف أعم من الضد؛ لأن كل ضدين مختلفان وليس كل مختلفين ضدين، فالأبيض والأسود ضدان ومختلفان، وأما الحمرة والخضرة متغايران وغير ضدين. ينظر: محمد بن عبد الرحمن المرعشلي: الخلاف يمنع الاختلاف، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط1، 1430هـ، 2009م، ص14.

فأما عن أسباب اختيار الموضوع فيلخصها السببان الآتيان:

❖ طبيعة الحجاج التبدلية: فالذات الإنسانية مفطورة على الحجاج، وهو ذاتي فينا؛ لأننا نحاجج في كلامنا وتصرفاتنا يوميا، وإن كنا لا ندرك ذلك بصورة واضحة، حيث تتنقل الذات في العملية الحجاجية بين رغبتين، فالأولى تمثلها الرغبة في القوة، وغلبة الآخر، لتصل الذات بعد جهد طويل إلى رغبة من نوع آخر، هي الرغبة في اجتماع الآخر بالذات وتسليمه لها.

❖ ارتباط الحجاج ارتباطا وثيقا بموضوع اللغة، والتواصل، ومن هنا ترتقي أهميته في تحسين العلاقات الاجتماعية، فنحن نستطيع أن نتوصل بالحجاج إلى حلول تعجز عنها غيره من الوسائل اللاّ حضارية.

و أما عن دوافع اختيار المدونة فتعود إلى:

❖ موضوع المدونة من المواضيع التي أسالت مدادا ودماء كثيرة فقد طُرح موضوع القضاء والقدر في فترة حرجة من تاريخ الأمة الإسلامية منذ مقتل عثمان بن عفان.

❖ أن موضوع القضاء والقدر كان موضوعا فكريا، ودينيا، وسياسيا، في آن واحد، وتكلم فيه الخلفاء، والأمراء، والساسة، والفقهاء، وعلماء الكلام ......الخ، وتفرقوا أمرهم بينهم زبرا.

❖ شخصية الحسن البصري التي تتمتع بالقوة في الحق، والتشبّع بالدين، والتضلع في اللغة وعلومها.

وقتنزّل من هذه الأسباب والدوافع مجتمعة تساؤل رئيس مثل إشكالية البحث والتي مفادها:

- ما موضع الحجاج في الثقافة العربية الإسلامية ؟ أو بصيغة أخرى: ما هي طبيعة العلاقة بينهما؟

- أهي علاقة لا تعدو كونها وعيا به ممارسة فكرية، ولغوية اقتضتها الحاجة وأملتها الظروف، أم أن لهذه العلاقة صلات وثقى بما طرح من قضايا سياسية، ودينيةوفكرية، عمّقت ذاك الوعي و تجاوزته إلى كونه منهجا قائما له مبادئه، وآلياته، وغاياته؟

ثم تمخضت عن هذه الإشكالية تساؤلات عدة أهمها:

1- هل اقتربت الرؤية العربية الحجاجية من النظرية الحجاجية المعاصرة؟ أم أن بينهما بونا شاسعا، هذا بغض النظر عن الفارق الزمني؟

2- ما هي الآليات المنطقية التي أقنع بها الحسن البصري في حجاجه؟

3- ما هي الآليات اللغوية التي أمتع بها الحسن البصري في حجاجه؟

وانطلاقا من التساؤلات المطروحة سطُرت للبحث أهداف،كان السعي للوصول إليها حثيثا، نذكر منها:

1- الوقوف على طبيعة الحجاج، وتاريخه في الثقافتين العربية والغربية.

2- التبصر بمدى فاعلية الحجاح في الثقافة العربية عموما، وفي قضية القضاء والقدر على وجه أخص.

3- تتبع السبل التي انتهجها الحسن البصري للوقوف في وجه الخليفة معارضا.

4- بيان دور البلاغة في تقوية الأدلة والحجج، وفي تحقيق الإقناع والإمتاع معا.

وللوصول إلى المرام، والإجابة عن ما طرح من تساؤلات، انتهج الباحث طبقا لما يفرضه النص المدروس منهجين:

- **المنهج التداولي اللساني**: والذي كان المنهج المناسب في مقاربة موضوع الدراسة في جانبها التطبيقي من خلال الكشف عن المعنى الحجاجي الموجود بالقوة في مقاصد الخطاب فضلا

عن إبرازه للذوات المتكلمة (أطراف الخطاب)، وعلاقتها بمتلقيها، وأبان عن الوظيفة الحجاجية في بنية الجملة ذاتها.

- **المنهج التاريخي**: و به تتبعنا المسار التاريخي للحجاج مفهوما وموضوعا، كما استعنا به في تحديد سياق المدونة، وما صاحبها من قضايا أذكت الفتيل وأجّجت الصراع في موضوع "القضاء والقدر".

- **المنهج الوصفي**: وبه حاولنا الوقوف على آليات الحجاج المنطقية اللغوية، والتي عملنا على تحليلها وفقا لما جاء في الرسالة الجوابية من أدلة وحجج، وذلك من أجل الوقوف على بؤر الطاقة الحجاجية فيها، وما تجدر الإشارة إليه أننا أخذنا من النظريات المعروضة في الفصل النظري ما يتلاءم والنص المدروس.

و انطلاقا من رؤية عبد الهادي بن ظافر الشهري للحجاج بوصفه ممارسة تقوم على ثلاث مكونات كبرى: المكون السياقي (الثقافي)، والمكون المنطقي، و المكون اللغوي، و تسري علاقات التأثير بين هذه المكونات الثلاثة سريانا طبيعيا، ولازما [1]، وتبعا لذلك،قُسم البحث إلى فصل نظري، تسبقه مقدمة، ثم فصلين تطبيقيين مذيلين بخاتمة، وقد سبق كل ذلك مبحث خاص موسوم بــ: "ضبط اصطلاحات ومفاهيم المذكرة" وقد عملنا فيه على ضبط بعض الاصطلاحات الأساس في البحث، والتي يتوقف عليها الفهم الدقيق لما هو معروض فيه.

---

1. عبد الهادي بن ظافر الشهري: آليات الحجاج وأدواته. مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم: حافظ اسماعيل علوي، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن، ج1، دط، 2010م، ص 76.

1_ **الفصل الأول:** موسوم بـ: **"قضايا في الحجــــاج"** عرضنا فيه أمورا نظرية تتعلق بطبيعة الحجاج وبالمسار التاريخي له من حيث المهوم و الموضوع،و جاء على ثلاثة مباحث:

- ✓ **المبحث الأول:** معنون بـ: **"الحجاج حوار وتواصل"** وقفنا فيه على طبيعة الحجاج، وأهميته في الحياة الفكرية والاجتماعية على حد سواء.
- ✓ **المبحث الثاني:** معنون بـ: **"قراءات في المصطلح"** وقد حاولنا فيه التأطير لمفهوم الحجاج وتبيين الفروق الدقيقة بين الحجاج، وغيره من المصطلحات التي تداخلت معه في الثقافتين قديما، وفي العصر الحديث.
- ✓ **المبحث الثالث:** معنون بــ: **"الحجاج في التاريخ بين الآلية و النظرية"** والذي تتبعنا فيه المراحل التي مرّ بها الحجاج من آلية تجُهل قواعدها، وأهدافها إلى نظريات لها أصولها، ومناهجها، واقفين على أهم النظريات الغربية الحجاجية في الثقافة الغربية، ومبرزين الجهود العربية في موضوع الحجاج.

2- **الفصل الثاني:** وهو الفصل التطبيقي الأول، والموسوم بــ:**"آليات الإقنــــاع"** وقُسم إلى مبحثين:

- ✓ **المبحث الأول:** معنون بــ: **"المكون السياقي"**، و فيه حاولنا وضع مدونة الدراسة، أي الرسالة الجوابية للحسن البصري في سياقها السياسي، والفكري، والدينيآنذاك، وبيّنا كيف صنعت الرسالتان معا العملية الحجاجية، إذ مثلت رسالة عبد الملك بن مروان "الادعاء"، بينما مثلت رسالة الحسن البصري الوجه المضاد لها، فكانت "الاعتراض".
- ✓ **المبحث الثاني:** معنون بـ:" **المكون المنطقي"** وقد قسمنا في هذا المبحث الرسالة الجوابية إلى بنيات حجاجيةفنّد الحسن البصري في كل بنية مهدًا من المبادئ الجبرية معتمدا في ذلك على

مجموعة من الحجج والأدلة التي ساقها معترضا على التيار الجبري والسياسة الأموية الظالمة، طارقا أنواعا من المعارضات.

3-**الفصل الثالث:** والموسوم بـ: **" آليات الامتـــاع"** والذي تضمن مبحثين:

المبحث الأول: معنون بـ:"**المكون البلاغي"** وقفنا فيه على بلاغة الدليل القرآني الذي استفرد بصورة شبه كلية بأدلة الرسالةمتتبعين دوره المزدو ج، فالدليل القرآني المختار قد كان أولا حجة الله على عباده في الدنيا والآخرة، والبحث في هذا الدليل من جانب بلاغي يلخصه التساؤل الآتي: لماذا ساق الحسن البصري هذه الآية دون غيرها مما قد يوافقها من حيث الدلالة والحكم، مبينين المواضع البلاغية في هذا الدليل، والتي زودت الكلام بطاقة حجاجية وإمتاعية في آن واحد.

المبحث الثاني: معنون بـ:"**المكون اللساني**" وفيه تتبعنا سيرورة السُّلم الحجاجي، ووقفنا على دور بعض الروابط والعوامل الحجاجية، وبيّـنا دورهما في تحقيق القوة الحجاجية للخطاب.

وما كان ليستقيم هذا البحث من دون مجموعة من المراجع التي كانت نبراسا أضاء طريق الباحث وسهّـل عليه خوض هذه المغامرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي:

- كتاب "الحجاج مفهومه ومجالاته" لمجموعة من الباحثين العرب، والذي شكل في أجزائه الأربعة -تقريبا- النظرية العربية الحجاجية.

- كتاب "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم" لثلة من الباحثين المغاربة والتونسيين، وقد كان التعويل على هذين الكتابين كبيرا خاصة في المباحث النظرية.

- كما سهل كتابا طه عبد الرحمن "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" و "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" المقاربة المنطقية للرسالة، وخاصة ما يتعلق بأنواع المعارضات التي وقفنا عليها في الفصل التطبيقي الأول.
- كتاب عبد الله صولة "الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية " وقد شملت الاستفادة منه كل فصول البحث.
- وتصدرت مجموعة من كتب التفسير قائمة المراجع فيالفصل الثالث، حيث سهّلت وبشكل كبير فهم الآيات القرآنية، وبيان أساليب الإعجاز البلاغي فيها.

كما لا يمكننا أن نغفل ما يسّرته لنا بعض الرسائل الجامعية، إذ لفتت انتباهنا إلى بعض الطرائق في طرح الأفكار، وزودتنا ببعض الآليات التطبيقية لمقاربة الخطاب الحجاجي، نخص منها بالذكر:

- رسالة ابتسام بن خراف: "الخطاب الحجاجي السياسي لابن قتيبة، دراسة تداولية" وهو بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم. هذا بالإضافة إلى مجموعة من المراجع الكثيرة التي تفاوتت فائدتها من كتاب إلى آخر تبعا لمتطلبات البحث.

وككل جهدبشري لا تتحقق له أوجه الكمال كلها، يتنزّل هذا البحث الذي أُريد به جانب من جوانب التراث العربي الإسلامي بالكشف والمدارسة، فما بُذل فيه من جهد، وحُصل فيه من نتائج فبتوفيق من الله عزّ وجل، وأما ما كان فيه من خطأ، أو تقصير فمن نفسي، وحسبُه أنه مغامرة في بحر العلم والمعرفة.

وفي الأخير أتوجه بجزيل الشكر والامتنان لأستاذتي المشرفة الدكتورة: **فريدة زرقين** على قبولها الإشراف على هذا البحث، والذي تعهدته منذ أن كان فكرة إلى أن استوى مذكرة قابلة للمناقشة، أشكرها لأنها لم

تبخل على الباحث بالجهد، ولا بالوقت، ولا بالنصائح القيمة، أشكرها كذلك لأنها لم تبخل على البحث بالتقييم، ولا بالنقد، ولا بالتشجيع، وأسأل الله أن يجعل كل ذلك في ميزان حسناتها.

كما أتقدم بالشكر الجزيل للأساتذة المناقشين لهذا البحث، والذي سيتشرف بتقييمهم، وملاحظاتهم، ولا أنسى في هذا المقام أن أتوجه بالشكر والامتنان للأستاذ الدكتور: **العياشي عميار** اعترافا بنصائحه الثمينة وجهوده الدؤوبة، والتي سعى من خلالها إلى أن يؤهلنا حتى نكون كما يقول لنا دائما "في أي موضع كنتم في المستقبل، المهم كونوا أناسا صالحين " وأسأل الله أن يجعلنا عند حسن ظنه بنا.

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر الجزيل لأستاذيّ الكريمين: الأستاذ الدكتور: **رشيد شعلال** والأستاذ: **عبد الغني خشة**، وكذا إلى كل أساتذة قسم اللغة والأدب العربي بجامعة قالمة فلهم مني كل التقدير والاحترام.

ضبط اصطلاحات ومفاهيم المذكرة

ضبط اصطلاحات ومفاهيمالمذكرة:

يقول ابن الجوزي: «إن لأرباب كل صناعة ألفاظا يتداولونها بينهم في مجاراتهم قد وصفوها بإزاء مسميات يحتاجون إليها في محاوراتهم، فلا يقف غيرها على موضوعها إلا بتوقيف منهم، فلا بد من شرح ما يكثر استعماله، تقريبا للمطالب على الطالب».[1]

ولما كان الحجاج موضوعا للبحث تتجاذبه علوم كثيرة، كالفلسفة، و المنطق، واللغة، والقانون وغيرها، الأمر الذي جعل مباحثه غنية من حيث المفاهيم، والوظائف، وحتى من حيث النظريات، وطرائق مقاربة النصوص والتي ما زالت حتى اليوم في تجدد مستمر.

من أجل ذلك، وانطلاقا من المسلمتين السابقتين، كان السعي إلى تأطير بعض الاصطلاحات التي تمثل ركائز البحث، ويتوقف عليها الفهم الدقيق للآراء المعروضة فيه، وما كان تبني اصطلاحات، أو مفاهيم دون غيرها إلاّ خدمة للبحث والسير به للوصول إلى المتأمل فيه بحول الله.

أولى المصطلحات وأهمها:

- **الحجاج:** هو بؤرة البحث وعليه مدار الكلام، عرف مدلولات ومفاهيم كثيرة على مر العصور وباختلاف الثقافات، ونستفيض الكلام فيه في مبحث خاص هو "قراءات في المصطلح"، ولكن ها هنا سنعمل على ضبط مفهومه مع مصطلحين آخرين هما "التحاجج" و "البلاغة الجديدة" *.

[1]. محي الدين يوسف بن عبد الرحمن بن الجوزي: قوانين الاصطلاح في الجدل و المناظرة، تحقيق: محمود بن محمد السيد الدغيم، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، ط1، 1415 هـ، 1995م، ص 88.

(*) مصطلح (البلاغة الجديدة) هو العنوان الفرعي لأول مصنف في الحجاج لصاحبيه بيرلمان و تيتكا، ويرى صابر الحباشة أن البلاغة الجديدة (الحجاج) تختلف عن البلاغة الحديثة التي هي بلاغة أدبية صرفة من الأفضل أن تدعى أسلوبية. يظر: صابر الحباشة : التداولية والحجاج مداخل و نصوص صفحات للدراسات و النشر، دمشق، سورية، ط1، 2008م، ص 16.

- **بين الحجاج والتحاجج:** جمع طه عبد الرحمن مراتب الحوارية، ومكوناتها وأدار الفرق بين الحجاج والتحاجج في مستويات خمسة :

✓ المشهد الاستدلالي.

✓ الآلية الخطابية.

✓ البنية المعرفية.

✓ النموذج النظري.

✓ الشاهد النصي[1]

وانطلاقا من هذه المستويات حاولنا تلمس فارق دقيق يرجع إليه توظيف كلاًّ من المصطلحين في الموضع المناسب، فالحجاج يُكتفى فيه بطرف محاجج واحد، يعمل على إقناع الطرف الآخر الذي يكون متلقيا فحسب، مع أن له الحق في قبول رأي هذا الآخر، أو رفضه. وأما التحاجج فيكون فيه طرفا العملية التواصلية محاججا، وتكون العملية إذ ذاك تفاعلية تقابلية يحاول كل طرف دحض رأي الآخر بحججه.

- **بين الحجاج والبلاغة الجديدة:** مصطلح البلاغة الجديدة مصطلح أفرزته النظريات الحجاجية الحديثة والمعاصرة، حيث عمل المنظرون على رد البلاغة إلى مجراها الطبيعي أين تلتقي بالحجاج مفهوما

[1]. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000م، ص 57.

ونظرية، وقد أخذ بالترادف بين المصطلحين الكثير من الباحثين الغربيين(*) ووقع شبه إجماع على هذا الترادف عند الباحثين العرب(**).

- **الإقناع**: هو كما يقول غريني (Greneir) اقتسام ما في النفس مع الآخرين[1]، فما علاقة الإقناع بالحجاج؟ وما علاقة الإقناع بالاقتناع ؟

- **بين الإقناع والحجاج**: الحجاج هو فن الإقناع،[2] والإقناع هو فن المراوغة، والمناورة [3]، فالإقناع إذا غاية الحجاج، والحجاج سبيل الإقناع.

- **بين الإقناع والاقتناع**: جاء في كتاب « مصنف في الحجاج » الفرق بين اصطلاحي:

(la conviction)الإقناع و(la persuasion) الاقتناع، فالحجاج الإقناعي يرمي إلى إقناع جمهور خاص بينما الحجاج الاقتناعي يرمي إلى أن يسلم به كل ذي عقل.

ويرى شانيه (chagnet) أن المرء في حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفسه بواسطة أفكاره الخاصة، وأما في حالة الإقناع فإن الآخرين هم الذين يقنعونه دائما[4].

(*) حاول بيرلمان أن يجعل من الحجاج نظرية تطابق البلاغة بحصرها فيه، وقد وافقه الكثير من البلاغيين المعاصرين وخاصة منهم أوليفي روبول، فالبلاغة عنده لم تعد لباسا خارجيا، بل إنها تنتمي إلى بنيته الخاصة. ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط1، 2008م، ص108.كما يعتبر مايير كل بلاغة حجاجا وكل حجا ج بلاغة وهو يطابق بين المفهومين. ينظر: ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي السياسي لابن قتيبة، دراسة تداولية، بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللغة، جامعة الحاج لخضر، قسم اللغة العربية وآدابها، باتنة، 2010/2009م، ص102.

(**) ولا أدل على ذلك من العنوان الفرعي لأكبر مصنف في الحجاج عند العرب، وهو كتاب جماعي كتب فيه الكثير من الباحثين العرب، وهو" الحجاج مفهومه ومجالاته "، من إعداد وتقديم: حافظ إسماعيل علوي،وقد جاء في أجزاء خمسة.

1. الحبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3، ص53.

2. أبو الزهراء: دروس الحجاج الفلسفي، مجلة الشبكة التربو ية الشاملة، 2008، ص5. وموقعها الإلكتروني هو http:// www.philomartil.com.

3. عند العزيز لحويدق: الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ج3، ص344.

4. عبد الله صولة: الحجاج أطره و منطلقاته، وتقنياته من خلال مصنف الحجاج الخطابة الجديدة لبيرلمان، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس، دط، دت، ص301.

إن الإقناع، عملية خارجية يسعى الآخر إلى تحقيقها في غيره، وهي عملية، أساسا لا يقوم اقتناع إلا بها فالضرورة تقتضي دائما تحقق الإقناع أولا، ثم الاقتناع ثانيا. وأما الاقتناع فإنه عملية ذاتية، وهو إيذان بنجاح عملية الإقناع، تتحول فيها عملية التواصل من محاجج ←(إقناع) متلقي إلى متلقي ⇄(اقتناع) ذات

- **الحجة:**

تعد الحجة عند ويلار (waylar) مفهوما متعدد الفروع وينتمي منذ القدم إلى مجموعة حقول مختلفة ومتعددة، سواء أكان ذلك ضمنا أو صراحة، فنجدها في الفلسفة، وفي علم الاجتماع، وفي علم المعرفة، وفي المنطق الصوري، وغيرها، وقد تعددت تعريفاتها عند المنظرين، و لكننا هنا بصدد ضبط مفهوم الحجة بالنسبة إلى الدليل[1].

استعمل لفظُ الحجة مرادفا للدليل عند بعض، وغلب على بعض آخر استعماله بمعنى أخص، وقد ميّز طه عبد الرحمن الحجة من الدليل بخاصيتين هما: "الرجوع و القصد"، و"الإفادة و الغلبة"، "فالحجة "عنده هي "الدليل" الذي يجب الرجوع إليه للعمل به، و بما أنها ترد في سياق الجدل و المناظرة، فإنها بذلك ترد إما بقصد طلب الغلبة و نصرة الشبهة، من غير أن ينتج عن حصول الغلبة حصول العلم. "فالدليل" إذن أعم من "الحجة "، إذ لا يُقصد للعمل به فحسب، بل قد يوضع لمجرد النظر فيه كما لا يؤتى به في موطن الرد على الخصم فقط، بل قد يبنى في موطن مستقل عن الخصومة[2].

وعليه فقد دلّ مصطلح " الحجة " في البحث على الحجج العقلية التي بناها الحسن البصري دفاعا عن رأيه، ودلّ مصطلح الدليل على الحجج النقلية التي ساقها الحسن البصري لدعم موقفه ورأيه، والتي

---

1. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، تر جمة: محمد صالح ناجي الغامدي، مركز النشر العلمي، جدة، السعودية، ط1،دت 2011م ص91.

2. طه عبد الرحمن: اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب ،الدار البيضاء،ط1، 1998م، ص137.

حازت حصة الأسد في عملية البناء الحجاجي كيف لا ؟ وهي النص المقدس الأول الذي يمثل سلطان الدين، ولا يقع اختلاف على مصداقيته.

الإمتاع:

يقول نيتشه (Nietzsche) (1844- 1900):«كلما كانت الحقيقة التي تريد تعليمها أكثر تجريدا، وجب عليك أن تزينها لإغواء الحواس»[1] فكان من الواجب الالتفات إلى هذا الجانب المهم، فالخطاب الحجاجي ليس سبيله العقل فحسب، وإنما العاطفة والحواس كذلك[2]، ويقر طه عبد الرحمن بذلك حين يُصر على ازدواج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع، فتكون إذ ذاك أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطب، وتوجيه سلوكه لما يهبها هذا الإمتاع من قوة في استحضار الأشياء، ونفوذ في إشهادها للمخاطب، كأنه يراها رأي العين[3].

وعليه كان المقصود بالإمتاع الوقوف على بعض الأساليب البلاغية على وجه الخصوص للدليل المقدس، واكتشاف ما تحمله بعض العوامل والروابط اللغوية من قوة حجاجية، وبيان تأثيرها على الخطاب الحجاجي، وقد عملت آليات الإمتاع على نفي عناصر الملل عن المتلقي، ذلك الملل الذي يمكن أن يتسبب فيه نقل المادة المحكية وجفاف الحجج المخاطبة للعقل[4].

[1]. الحبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي: عناصر استقصاء نظري، مقال ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3، ص61.
[2]. حسن المودن: دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي ، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه و مجالاته، ج2 ، ص 246.
[3]. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام ، ص 38.
[4]. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، نقلا عن: محمد الوالي، بلاغة الحجاج، مجلة علامات، ع5 الدار البيضاء ، المغرب، 1996م، ص 55.

القضاء و القدر :

من القضايا التي نوقشت في القضاء والقدر بيان معنييهما، أهو واحد ؟ أم أن هناك فرقا بينهما ؟

وقد استقر الأمر فيهما على رأيين:

1/- أن لا فرق بينهما، وإذا أطلق أحدهما شمل الآخر، فلا فرق بينهما في اللسان، كما أنه لا دليل على التفريق بينهما في الشرع.

2/- قالوا بالفرق بينهما، ومن بين من قال بذلك أبو حامد الغزالي، فهو يرى أن لتدبير الله في خلقه ثلاثة أمور:

- الحكم: الأمر الأزلي وهو التدبير الأول الكلي.
- القضاء: وهو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة.
- القدر: وهو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المعدودة المحدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص.

وقد وقع الاتفاق على أن أحدهما يطلق الآخر وعند ذكرهما معا، فلا مَشَاحَّةُ من تعريف أحدهما بما يدل عليه الأخر[1]، وهو الرأي المعمول به في البحث.

1. عبد الرحمن بن صالح المحمود: القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، كلية أصول الدين، الرياض، السعودية، ط1، 1418هـ 1997م، ص41/40.

الفصل الأول

قضايا في الحجاج

- المبحث الأول: الحجاج حوار وتواصل
- المبحث الثاني: قراءات في المصطلح
- المبحث الثالث: الحجاج والتاريخ بين الآلية والنظرية

"إذا كان من المخجل ألاّ يتمكن الإنسان

من الدفاع عن نفسه بالقوة العضلية ،فإنه من

العبث ألاّ يتمكن من الدفاع عن نفسه بالكلمة

إذ بها لا بالقوة العضلية يتميز الإنسان"

أرسطو

تمهيد:

كثيرا ما يعجز الإنسان عن تشكيل نظرة سوية لأمر من أمور دينه أو دنياه، فيتعجل بوجه من الوجوه لحقيقة ما، وتعتمل في ذهنه، وتسيطر على عقله، حتى تأخذ لباب فكره، يحدث هذا عندما تأسر العاطفة الفكر فيتحول الرأي إلى حكم، ووجهة النظر إلى تحزب، وينسى الإنسان في لحظة من اللحظات أن لهذه الحقيقة أوجها كثيرة، هي محل تكامل، وإن كانت قابلة للاختلاف. ذلك أن «الحق على خلاف الرأي السائد ليس ثابتا، بل أصله التغير والتجدد، وما كان سمته التجدد كان الطريق الموصل إليه متعددا، وحيثما وجد التعدد في الطرق فثمة حاجة ملحة إلى قيام حوار بين الأطراف المتخالفة»[1].

فالحوار ضرورة تُكسب الإنسان القدرة على استعمال أدوات الدفاع عن الحق بطريقة أكثر مرونة وذكاء، وهو أداة وعي مشتركة تتفاعل فيها الآراء والأفكار، وبعيد هو كل البعد عن كونه ترفا فكريا كما يتصور للكثير من الناس[2]. ويؤكد ميخائيل باختين (MIKHAIL BAKHTINE)(1975-1898) أهمية الحوار من خلال تفاعل الذات مع الآخر سواء أكان هذا الآخر حاضرا حضورا عينيا، أو ضمنيا حيث يقول:

« ليس من الضروري إذن أن يوجه المرء خطابه إلى شخص آخر، فحتى الفعل الأكثر شخصية، والذي يصبح واعيا لذاته يتضمن دائما وأبدا شخصا محاورا أي نظرة الآخر نحونا، وتلميحه إلينا»[3].

[1]. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص 20 .

[2]. عبد الله بن حسين الموجان: الحوار في الإسلام، مركز الكون، مكة المكرمة، السعودية، ط1، 1427هـ، 2006م، ص 15.

3.تزفيتان تودوروف: ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، ترجمة: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1996م ص68.

من أجل ذلك كان الحوار فعالية خطابية تستدعي أن تستوي فيها حقوق المتحاورين من دون أن نستبعد تنازلا من أحد الأطراف للحوار، محاولة للوصول إلى المتأمل من طريقه، والذي يظهر على أحسن وجه الفرق بين الحرية والإكراه .

ولنجاح الحوار يشترط كارل روجر (KARL ROJER) توفر الرغبة في الوصول إلى الحق لدى المتحاورين حيث يقول: «فإنه وبقدر ما توفرت درجة التوافق لدى أحدهما، بقدر ما يكون هناك اتجاه نحو الطرف الآخر لتوليد ظروف المعالجة، وبالتالي توليد التوافق النفسي وهذا يعني فرصة نجاح المناقشة»[1]. ذلك أن النظر من جانبين يبقى دائما أقوى من النظر من جانب واحد، والتسليم بنتيجة لا يتم إلا عبر التفاعل بين الرأي والرأي الآخر.

[1]. أحمد بن عبد الرحمن الصويان: الحوار أصوله المنهجية و آدابه السلوكية، دار الوطن، الرياض، السعودية، ط1 ، 1423هـ، ص 8.

المبحث الأول: الحجاج حوار وتواصل

لمّا كان المرتكز في فطرة الإنسان الدفاع عن بقائه وتقريب مصالحه، كان محتاجا إلى ضرورة خطابية تتعدى الحوار إلى هدف آخر تسعى من خلاله إلى نصرة الرأي، وتروم به إقناع الطرف الآخر، هذه الضرورة الخطابية هي الحجاج، تلك الفعالية التي لا تنفك تسري في دائرة الحوار مقتسمة معه معظم خصائصه التواصلية. فمحل الاختلاف في وجهة نظر معينة يشكل نقطة انطلاق يجتمع حولها الطرفان المختلفان لإيجاد حل يحد من هوة هذا الاختلاف وذلك عندما يقرران ممارسة الحوار، ثم يعمدان إلى التحاجج مستغلين كل الإمكانيات المتاحة «من حجج وحيل وطاقات بلاغية تستغل فيها أطروحات الخصم وأسئلته في الأبنية الحجاجية المضادة، وذلك عبراستراتيجية يُشترط فيها الحذق وسرعة البديهة والخبرة»[1]. فالتزاوج بين هاتين الفعاليتين أمر واقع بالفعل، وحوارية الحجاج أمر مسلم به، بله إن الحوار هو الأرضية الصلبة التي تمارس فيها وبكل حرية كل استراتيجياته.

ويعد الحوار من منظور بعض الاتجاهات التداولية أساس الحجاج، فما يتطلبه من عمليات حجاجية تتنوع وتتباين بتنوع وتباين أنماط التحاور ومراتب الحوارية[2]، ولكن الحجاج يترفع عن الإطار البديهي المعتاد؛ لأن فيه ما ليس في غيره من شعب اللغة «فيه التبليغ والتبليغ تنشأ فيه المعاني مشتركة بين ذوات مختلفة، وفيه التدليل وتدليله يجعل من كل قول (دليلا) على (مدلول) يطلب الغير في نفسه، أو في أفقه، وفيه التوجيه وتوجيهه يبث في الأقوال قيما تستنهض همة الغير للعمل»[3]. ثم إن قيام الحجاج على مبدأ الحوار يجعل منه تواصلا بالدرجة الأولى؛ لأنه الخيار الأمثل والأنسب في تقريب الأوجه المختلفة بعيدا عن العنف والتنازع

1. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص55 .
2. المرجع نفسه: ص 177 (بتصرف).
3. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 34 (بتصرف).

والتقاتل؛ لأنه ما من شيء «أقوى من النفوذ الذي تحدثه الكلمات في مواضعها الصحيحة» كما يقول تشامبان.

فثمة إذا جانب لا يمكن أن يُغفل في الحجاج، هو الجانب التواصلي، الدّاخِل في طبيعته الذي يُصيّره بنية عليا متحكمة في استمرارية الفكر الإنساني، «في كل نظرية يوجد صراحة أو ضمنا الصوت المضّاد لمنظور فكري آخر، فما حث المنظر على التفكير، إنما هو تفكير منظر آخر، والمنطقة التي يتفاعل فيها الاثنان هي المجال الفعلي بين النظريات»[1].

وعليه فالحديث عن التواصل الحجاجي حديث عن مساحة تتشكل من اختلاف الآراء، وتستوعب وجهات النظر المتباينة، حيث لا يُكتفى في هذا النوع من التواصل بنقل الأخبار، والمعارف والعلوم، وإنما تسعى أطرافه إلى إعمال الذهن لإقرار حق، أو الدفاع عن رأي. فالحجة كانت ولا تزال تعتبر محتوى أو شكلا من المحتوى التواصلي سواء أتم التصريح بذلك أم لا[2]؛ لأنها أصبحت عصب الحياة المعاصرة تسري في عروق الحياة الجديدة، بل إن عالمنا سوق كبيرة بضاعتها الدعاوى والحجج بشتى ألوانها وأصنافها[3].

وقد تنبه أرسطو إلى ذلك – خلافا لأستاذه أفلاطون– حين أكد خصائص حجاجية معينة ذات بعد تواصلي وهي (الرأي الاحتمال الممكن، التخيل) على اعتبار أنها دلالات يانعة لا في حياة الناس فحسب، ولكن في التواصل وفي فتح المجال أمام الآخر للإدلاء برأيه[4]. لذلك كان حضور التواصل الحجاجي قويا على الصعيد الفكري، إذ يتم باتفاق الأطراف حول وضعية الفعل معتمدين في ذلك منهجية تنسيق أدوار هذا الفعل على نحو متفق عليه مسبقا، فالحجاج لا يتطور إلا في إطار أشمل هو

---

[1] والاس مارتين: نظريات السرد الحديثة، تر جمة: حياة جاسم محمد، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 1998م، ص9.

[2]. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص13 .

[3]. رشيد الراضي:السفسطات في المنطقيات المعاصرة، التوجه التداولي الجدلي، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته ،ج 3، ص197.

[4]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 32.

التواصل حيث ينبثق الاهتمام بالحجة من الاهتمام بما يتعلق بالرسالة، وطريقة نقلها، وتوصيلها وتبادلها[1]، فلا تواصل من غير حجاج، ولا حجاج بغير تواصل باللسان، وإن كان لفظ الحجاج لا يدور على الألسن مثلما يدور عليه لفظ التواصل[2]، إذ السمة الأساس للحجة تظهر في لحظة تشكل علاقة بين أكثر من طرف. وهذا ما يبرر الدفاع عن الحجاج أساسا لعلوم المعلومات والتواصل.[3]

ويطالب فليب بروتون (PHILIPPROTON) بالتفكير في تلك العلاقة الحجاجية، والتي ستختلف حالة المحاجة عنها حالة التواصل العادي[4]، بل وتتجاوزها إلى معنى التفاعل الذي يطبع خصوصية العلاقة بين المرسل والمرسل إليه «حتى إن ما سواه [أي الحجاج] من مظاهر التفاعل إن تبادلا للتأثير، أو تناقلا للتغيير، أو ترابطا وظيفيا أو حتى تجاوبا وجدانيا، تبدو لنا موضوعة على قانونه ومفهومة على مقتضاه، أو قل إن الحجاج أصل في كل تفاعل كائنا ما كان»[5].

فالحجاج لم يكن ليُطلب لذاته، ولا تتوقف غاية المرسل في طلبه للتأثير في السامع واستمالته فحسب، بل إن التأثير والاستمالة في البناء الحجاجي قنص للآخر، وحجز على تفكيره وقتا معينا، بعيدا عن الإيهام والتحايل. ولهذا كان الخطاب الحجاجي قدرة الإنسان على تفعيل الممارسة التواصلية بناء على كفاءته الحجاجية للاستقرار على خيار واحد من بين الخيارات المقترحة؛ لأن الحجاج لا يعني أبدا التسليم ما دمنا أحرارا - فيما يستقر نظرنا- في قبول الرأي الآخر أو رفضه، وهذا ما يؤكد أن أثر الحجاج ليس

[1]. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص 13.
[2]. طه عبد الرحمن: اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص 254.
[3]. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص 13.
[4]. عبد العزيز السراج: التواصل والحجاج (أية علاقة؟)، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 273.
[5]. طه عبد الرحمن:اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص 299.

سلبيا[1]، ولعله يؤكد كذلك الفرضية التاريخية القائلة: إن نظريات الحجاج هي الرحم التي حملت نظريات التواصل[2].

1. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، لبنان، بيروت، ط1، 2004م، ص 457.
2. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص 13.

المبحث الثاني: قراءات في المصطلح

لا يكون الحجاج إلا في مجتمع يحترم الحرية الفردية، ويؤكد أفراده أن عدم الاتفاق يقتضي حلا واحدا هو المواجهة الخطابية اللغوية التي تتأسس على الحوار، وتبتغي التواصل الرافض للتسليم الأعمى. غير أنه قد تختلط على النفس البشرية قيمتها، وقيمة الرأي الذي تتبناه، فتعتبر التنازل عن رأيها تنازلا عن هيبتها وكيانها[1]. ومادام الحجاج معرفة تحاول أن تحلل التجربة الإنسانية من خلال بعض عمليات التفكير[2] فإنه يُعد الوسيلة الأمثل لصيانة قيمة النفس من جهة، والتأكيد من جهة أخرى أنّ الرأي والرأي الآخر يظلان داخل دائرة الممكن والمحتمل.

ولأن المنهجية العلمية تقتضي الوقوف على مفهوم الحجاج في اللغة والاصطلاح بدءا، فإننا سنتطرق إلى ذلك رغبة في تحديد المفهوم الدقيق للحجاج في خضم اصطلاحات كثيرة تقترب منه دلالة وتغايره دالا.

أ- **الحجاج في اللغة:** تناقلت معاجم اللغة مادة (ح ج ج) وقد جاء فيها :

1. حجّ : قصد وكل حج قصد[3].

حججحجحجه حجّا: أي قصده.

حجّ الجرح: سبره ليعرف غوره.[4]

2. الحُجّة: مشتقة من القصد؛ لأنها تقصد أو بها يقصد الحق المطلوب، والجمع حجج

---

1. عبد الرحمن بن الجوزي: كتاب الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل و المناظرة، ص 59.

2. باتريك شارودو: الحجاج بين النظرية والأسلوب، عن كتاب نحو المعنى والمبنى، ترجمة: أحمد الورديني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا ط1، 2009م، ص5 .

3. ابن فارس: مقاييس اللغة، دار الكتب العلمية، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ، 1999م، مج1 مادة (ح ج ج).

4. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1410 هـ، 1990م، مج2، مادة (ح ج ج).

والمصدر: حجاج [1].

والحجّة: البرهان، وقيل ما دوفع به الخصم.[2]

والحجّة :الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة.[3]

3.التحاجُّ : التخاصم

4.حجّ صَلْب احتجّ الشيء (صلُب)

ومنه (الحجاج) العظم المستدير حول العين[4].

وعليه فقد دارت مادة (ح ج ج) فيما عرضته بعض معاجم اللغة حول معان أربعة:

فقد أعطى الفعل (حجّ) دلالة القصد والرجوع (*)

ودلّ الاسم (الحجة) على الدليل والبرهان.

وكان المصدر (الحجاج / التحاجج) دليلا على المخاصمة والمغالبة.

ودلّ اتصاف الشيء (بالاحتجاج) على الصلابة والقوة .

فالحجاج في اللغة إذا هو فعل المخاصمة والمبالغة الذي يقتضي الرجوع وقصد الدليل (الحجة) و يشترط فيه القوة والصلابة.

---

[1]. ابن فارس: مقاييس اللغة، مادة (ح ج ج).

[2]. ابن منظور: لسان العرب، مادة (ح ج ج).

[3]. الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: إميل بديع يعقوب، محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، ج1 مادة (ح ج ج).

[4]. ابن منظور: لسان العرب، مادة (ح ج ج).

(*)ينظر مبحث ضبط المصطلحات: بين الحجة والدليل.

ب- الحجاج في الاصطلاح :

إذا كان الحجاج لا ينمو إلاّ في تربة الاختلاف، فإن مصطلح الحجاج ليس بمنأى عن هذه التربة التي أدخلته في تداخل دلالي مع مصطلحات كثيرة ويحكم هذا التداخل أمران:

1. **الزمن:** يحكم ُ الزمن ُ مصطلح الحجاج، فيبين عن دلالات كثيرة، فقد ارتبط قديما بمدلولات غير التي فرضتها نظريات الحجاج حديثا، وإن كانت هذه المدلولات الحديثة محتفظة بجوهر المدلول القديم.
2. **الثقافة:** ويقصد به التمايز الاصطلاحي، والدلالي الحاصل منطقيا من اختلاف الثقافات فمصطلح الحجاج محاط بمدلولات في الثقافة العربية تختلف عن تلك المدلولات التي أفرزتها الثقافة الغربية.

وعليه فالمحركان الرئيسان للحجاج مصطلحا ودلالة يخلصان إلى تحديده في أربعة مفاهيم اختزلها عبد الله صولة في مفاهيم ثلاثة:

- ✓ مفهوم يجعله مرادفا للجدل، خاصة عند القدماء، و بعض المحدثين العرب.
- ✓ مفهوم يجعله قاسما مشتركا بين الجدل والخطابة ونجده عند اليونان.
- ✓ ومفهوم له في العصر الحديث، وهو مفهوم أدق وأشمل وأعمق من المفهومين[1] يختزله مفهوم "البلاغة الجديدة"، وسنحاول الوقوف على هذه المفاهيم فيما يأتي:

[1]. عبد الله صولة:الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 2007 م، ص 8.

1- مفهوم الحجاج مرادفا لمفهوم الجدل:

تكاد تكون كل محاورة فكرية في الثقافة العربية الإسلامية حجاجا، وإن لم تأت بلفظ الحجاج نفسه، وذلك أن هناك منظومة من المفاهيم التي تجمعها مع الحجاج علاقات الترادف، أو التقابل مطلقا أو بوجه من الوجوه، منها: التحاور، والمراء، والمخاصمة(*)[1]، ولعل أقربها مفهوما للحجاج، وأكثرها سريانا على لسان العلماء العرب: الجدل.

قف سوّى الإمام النووي بين (الجدل) ،(الحجاج) ، (المخاصمة) حيث يقول: «الجدل وأصله المخاصمة الشديدة، وسمي جدلا لأن كل واحد منها يحكم خصومته وحجته إحكاما بليغا على قدر طاقته تشبيها بجدل الحبل». ويقول كذلك: «الجدل والجدال والمجادلة مقابل الحجة بالحجة وتكون بحق و باطل»(**)[2].

وأبان ابن الجوزي في حديثه عن أهمية الجدل عن دور الآليات الجدلية في الحكم على صحة الدليل من فساده حيث يقول: «وإنما المراسيم الجدلية تفصل الحق والباطل وتبين المستقيم من السقيم، فمن لم يحط به علما كان في مناظرته كحاطب ليل».[3]

ويوظف ابن خلدون المصطلحات الثلاث: (الجدل)، (الحجاج)، (المناظرة) بمفهوم واحد حيث يقول «الجدل معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج ، ومنه ما يكون

(*)للوقوف على معاني المصطلحات التالية المحاجة، المخاصمة، المحاورة... ينظر: لمهابة محفوظ ميارة :مفهوم الحجاج في القرآن الكريم، دراسة مصطلحية مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج 81، ج 3. وينظر: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن. وينظر: عبد الله بن حسين الموجان: الحوار في الإسلام.

1 . لمهابة محفوظ ميارة: مفهوم الحجاج في القرآن الكريم، ص532.

(**) وبين الإمام النووي فإن كان للوقوف على الحق كان محمودا، قال تعالى ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ سورة النحل/ 125.وإن كان بغير علم كان مذموما، قال تعالى:﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ سورة غافر/05،

2 . عبد الله بن حسين الموجان: الحوار في الإسلام، ص19.

3 . عبد الرحمن بن الجوزي: كتاب الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة ، ص 99.

صوابا، ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا، وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول».[1] واستمر هذا الترادف بين مصطلحي (الحجاج) و(الجدل) عند بعض العلماء المحدثين، كما هو الشأن في كتاب الهادي حمّـو: "مواقف الحجاج والجدل في القران الكريم" حيث أوردهما مرارا في مركب عطفي واحد بدءا بالعنوان، وإن كان أشار(*) إلى ما قد يكون من فرق بينهما، وهو عنده لا يغير من مبدأ القول بالترادف[2]، ويساوي طه عبد الرحمان بين المصطلحين في قوله: "وحدّ الحجاج أنه فاعلية تداولية جدلية»[3]. كما أكد محمد الواسطي في مقاله المعنون بـ: "أساليب الحجاج في البلاغة العربية" أن الحجاج جدل، وذلك في قوله: الحجاج في اللغة: الجدال [4].

وعليه فإن التداخل المفهومي بين مصطلحي الحجاج والجدل(**) في الثقافة العربية الإسلامية قديما بصفة خاصة، وعند بعض المحدثين أمر ثابت، وذلك أن أكثر العلماء من فقهاء، وفلاسفة، ومتكلمين تداولوا المصطلحين بمفهوم واحد.

ولئن كسر القرآن الكريم قاعدة القول بهذا الترادف، وذلك أن ألفاظ الحجاج قد أبانت في كل مواضعها عناختلاف بينّ في مفهومها عن ألفاظ الجدل، تبقى نسبة ورود المصطلحين فيه متقاربة فقد

---

[1]. ابن خلدون مقدمة العلامة ابن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1428هـ، 2007م ص466.

(*) الاشارة التي أومأ إليها حكاية عن أبي علي الطبرسي. ينظر: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص 15.

[2]. المرجع نفسه.

[3]. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص45.

[4]. محمد الواسطي: أساليب الحجاج في البلاغة العربية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3، ص142.

(**)كما أن السيوطي في كتابه "جدل القرآن" يعد الحجاج وإن ضمنيا المذهب الكلامي، ويستعملها على الترادف، وكذلك ابن أبي الاصبع المصري، الذي عرف المذهب الكلامي تعريفا يقترب به كثيرا من مفهوم الجدل في المنطق، وأصول الفقه، والاصطلاحات الثلاثة (المذهب الكلامي، الجدل، الحجاج) مترادفة عند ابن الجوزي. ينظر: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص 14/13.

ذُكر الحجاج عشرون مرة(*) وزاد عليه لفظ الجدل بتسع جاءت على صيغ مختلفة. وعلى الرغم من إقرار هذا الترادف إلى أن هناك فروقا بين المصطلحين سواء من حيث المفهوم، أو من حيث الوظيفة. فأما المطلوب بالحجاج فهو ظهور الحجة، بينما المطلوب بالجدل هو الرجوع عن المذهب، وهو ألصق بالصناعة المنطقية، فالحجاج أوسع من الجدل، من أجل ذلك كان كل جدل حجاج، وليس كل حجاج جدل[1].

وعليه فإن هذا الثراء الدلالي لمصطلح الحجاج كغيره من مصطلحات اللغة يبين عن حيوية تجعله خاضعا لتأويلات متجددة، وطواعية استعمالية تؤكد الليونة التداولية[2] للغة عامة، وللفظ الحجاج على وجه الخصوص، ثم إن هذه الفروق الدقيقة بين لفظ الحجاج والجدل، أو غيره من الاصطلاحات السالفة الذكر والتي لا يتسع المقام لذكرها جميعا، لم يُبن عنها إلا في العصر الحديث بعد استواء الحجاج مبحثا خاصا له مبادئه النظرية وآلياته المنهجية.

2- مفهوم الحجاج قاسما مشتركا بين مفهومي الجدل والخطابة :

لم تكن الحضارة اليونانية حضارة فلسفية بالدرجة الأولى فحسب، فقد تساوق مع الفلسفة صناعة القول، وظهر جليا التداخل والتعالق بين المبحثين الفلسفي، والبلاغي. ولما كان المجتمع اليوناني مجتمعا «يعطي مساحة واسعة لثقافة الإقناع»[3]، فقد كان موضوع الحجاج مؤثرا بالنسبة إليهم، إذ أحلوه من البلاغة محلا رفيعا، تلك الآلة العجيبة «فن الكلام التي تقنع و تغري في آن»[4].

(*)ذكر الحجاج عشرون مر ة في سبع سور من القرآنالكريم و هي سورة البقرة، آل عمران، النساء، الأنعام، غافر، الشورى، الجاثية. ينظر: كهينة زموش: حجاج موسى عليه السلام في النص القرآني، دراسة تداولية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في اللغة والأدب العربي، قسم الأدب العربي، جامعة تيزي وزو، ص13.

1. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص 17.

2. حسين بوبلوطة: الحجاج في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي: بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية، تخصص لسانيات الخطاب قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009، ص 27.

3. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص 35.

4. باتريك شارودو: الحجاج بين النظرية و الأسلوب ، ص 7.

وقد كان مفهوم الحجاج في هذه الفترة، قاسما مشتركا بين الجدل والخطابة، أو بعبارة أخرى، فقد كان على نمطين: الحجاج الجدلي، والحجاج الخطابي كما أقرها أرسطو((aristote)(ت322 ق م).

فالجدل عند أفلاطون(Platon) (ت397 ق م) يختلف عن الممارسات الجدلية عند سقراط(ت39 ق م) والتي هي مناقشة تقوم على سؤال وجواب[1]، وهو عنده «صناعة ملوكية (art royal) يمثل ذروة العلوم وتتويجها وبه تُبلغ الحقيقة، وهو منهج في الفكر، والقول جميعا »[2]. وأما الخطابة عنده «فهي صناعة قيادة النفوس بالقول لا في المحاكم والمجالس العامة بل في الاجتماعات الخاصة أيضا»[3].

ويرتقي الجدل عند أرسطو إلى كونه قياسا مؤلفا من مشهورات ومسلمات، وموضوعه هو الاستدلال المبني على الآراء الراجحة، أو المحتملة، وهو وسيط بين الأقاويل البرهانية والأقاويل الخطابية[4]. وقد نشأت الخطابة التي كانت كل شيء في اليونان صناعة(*) حجاجية وإقناعية تهدف إلى استرجاع الحقوق عنوة بواسطة اللغة، أو كما عرفها أرسطو "صناعة تكلف الإقناع في الأمر يعرض كائنا ما كان"[5] فالخطاب الجدلي يتوجه إلى إنسان مجرد يختزل في وضعية ذات تشترك مع المتكلم في سننه اللساني، وأما عن الخطاب الخطبي، فهو يتوجه إلى إنسان واقعي يتمتع بملكة الحكم، وذا انفعالات، وعادات ثقافية، إلا أن

1. عبد الرحمن بن الجوزي:كتاب الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، ص 67 .

2. هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو ، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 81 .

3. المرجع السابق، ص 80.

4. عبد الرحمن بن الجوزي: كتاب الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، ص 67.

(*)استنادا لما قاله فيلنيون: « كان كل شيء في اليونان خاضعا للشعب وكان الشعب خاضعا للخطابة » ينظر: محمد الولي: السبيل إلى البلاغة الباتوسية الأرسطية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه و مجالاته، ج2، ص 61. والصناعة عند أرسطو هي جماع القواعد التي بها يقتدر الإنسان على الإنشاء إنشاء القول. ينظر هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو الى اليوم ص 170.

5. أرسطو طاليس: الخطابة، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، 1979، ص 9 .

أرسطو رشح المنهج الجدلي الذي يرى فيه القدرة على وضع مبادئ فكر حواري[1]. ثم إن الاختلاف بين النمطين الحجاجين يرجع إلى اختلاف الشاغل (القائل) في كل نمط منهما أولا، وإلى الوظيفة المسندة لكل نمط ثانيا:

أ- **من حيث القائل :** فالقائل في الحجاج الجدلي يفحص مضمون الحكم، أي يفحص قضية فكرية، وأما القائل في الحجاج الخطابي فمشغله عملي، ويتمثل في بناء الحكم وتوجيه الفعل.[2]

ب- **من حيث الوظيفة :** فوظيفة الجدل عند أرسطو تقنين المناظرة حول أي مطلوب إثباتا، أو إبطالا بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة، مع تجنب التناقص الذاتي، وأما وظيفة الخطابة(*)، فتقنين الإقناع بأي مطلوب إثباتا، أو إبطالا بالاعتماد على مقدمات محتملة، وشبيهة مع تجنب التناقص الذاتي.[3]ولئن كانت الخطابة مجالا مقتطعا من مجال عريض هو الجدل،[4] فإن منبع الحجاجين يبقى واحدا وهو الاختلاف والتساؤل، والحيرة[5]، كما أن كلاهما يعتمد على المحتمل[6].

ولما كان أرسطو حريصا على استقصاء الأشكال المتناهية التي يرتد إليها المنجز أو الممكن إنجازه، فإن المهم عنده ليس القول الحجاجي في حد ذاته، و إنما المهم هو آليات إنجاز ذلك القول وإنتاجه، والوصول

---

[1].فليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر جمة: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ، ط1، 2007م ص20/21/22.

[2]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 51.

(*)يعرف أرسطو الخطابة في موضع آخر من كتابه فيقول:«وقد تشبه في شيء الجدل وفي أشياء أخرى الكلام السوفسطائي» . ينظر: أرسطو طاليس الخطابة، ص 19.

[3]. حمو النقاري:حول التقنين الأرسطي لطرق الإقنا ع،مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3، ص 15.

[4]. يضع أرسطو فوائد ثلاث للجدل وهي الرياضة الفكرية، المعارف ذات الطبيعة الفلسفية والتواصل مع الآخر، ويرى أن الفائدة الأخيرة هي نقطة التقاء الخطابة بالجدل. ينظر: محمد الولي:مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو و شاييم بيرلمان ،مجلة عالم الفكر، ع(2)، مج(40)، أكتوبر، سبتمبر 2011، ص 25.

[5]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 51.

[6]. محمد الولي: مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان، ص 24.

إلى الجذور التي تشتق منها مختلف الأقاويل الحجاجية الممكنة.[1] ولعلّ النمطين اللذين ذكرهما أرسطو الحجاج الجدلي، والحجاج الخطابي يمثلان النمطين الحجاجين الجامعين الممكنين، فإليهما يمكن أن نرجع الأجناس الحجاجية المختلفة مما نعرف في الحضارة الغربية، والحضارة العربية الإسلامية قديما وحديثا [2].

3- مفهوم الحجاج في العصر الحديث :

استقرت البلاغة عقودا من الزمن في صبغتها المحسناتية[(*)] الشعرية التي ظهرت بوادرها مع البلاغة الرومانية وبلغت ذروة ذلك في القرن التاسع عشر حيث أصبحت بلاغة أدبية صرفة[3]. غير أنه وفي المنتصف الثاني من القرن العشرين ظهرت محاولات جدية تحن للعودة إلى الأصل، أيام البلاغة الحجاجية، حيث كانت المزينات مجرد روافد تسعى إلى بعث الإقناع لا إلى الاستمتاع الجمالي غير الغائي بالتأثير، وتعديل الرأي والسلوك[4].ولعلّ ما يفسر هذه الجهود على المستويين التنظيري، والمنهجي الاهتمام المتزايد باللغة الطبيعية وتكاثف الدر اسات، وانفتاحها على التداولية ونظرية الخطاب [5]، أضف إلى ذلك تغير النظرة إلى العلم، فما كان حتميا أصبح نسبيا احتماليا، وما كان انطباعيا تأثريا أصبح يسعى جاهدا بفضل المناهج العلمية إدراك درجة من الدقة والصرامة.[6]

---

[1]. هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو ، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم، ص197.

[2]. المرجع نفسه، ص121.

[(*)]استقرت في أنواع أربعة هي محسنات الأصوات والكلمات والتركيب والأفكار ينظر: محمد الولي: مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان ص32.

[3]. صابر الحباشة:التداولية و الحجاج، ص 15.

[4]. محمد الولي: مدخل إلى الحجاج أفلاطون و أرسطو و شاييم بيرلمان، ص32.

[5]. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة و السياسية لابن قتيبة، دراسة تداولية، ص 71.

[6]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2،ص178

ولأن القرن العشرين قد ميّزه الكلام الحجاجي[1]، وكانت ممارسة الحجاج واقعا اجتماعيا في عالم اليوم، كان من المناسب إرجاع الأهمية الثقافية اللازمة للنظرية والمنهج[2]، فالبلاغة الجديدة (الحجاج) غير معنية بشكل الخطاب من أجل الزخرف، أو القيمة الجمالية، بل من جهة كون ذلك وسيلة للإقناع وخاصة وسيلة للإبداع والحضور.[3]

وقد تجلت جهود الباحثين في الحجاج في مجموع النظريات الحجاجية التي اتفقت جميعها على السعي لإعادة الدور الحجاجي الأساس والأول في البلاغة، واختلفت في فروع تحكمها الايديولوجية والخلفية المعرفية لكل منظر، وهو السبب العامل في اختلاف مفاهيم الحجاج بين الباحثين. فجاء مفهوم الحجاج في القاموس الموسوعي للتداولية بمعنيين: فالحجاج بمعناه العادي: «مجموعة الترتيبات والاستراتيجيات التي يستعملها المتكلم في الخطاب وقصد إقناع سامعيه».[4] وأمّا معناه الفني فهو: "صنف مخصوص من العلاقات بين المضامين الدلالية تتحقق في الخطاب، وتكون مسجلة في اللسان، وتتميز العلاقة الحجاجية بكونها درجية في الخطاب»[5].

وقد حدد صاحبا المصنف الأول في الحجاج " مصنف في الحجاج " البلاغة الجديدة لـ: شاييم بيرلمان (Chaim Berhman) و:لوسي أوليبرشست تيتيكا (Loussi olychrechts tyteca) الانطلاقة من الإرث الأرسطي، والحجاج عندهما هو: «معرفة التقنيات القولية التي تمكّن من إشارة أو تنمية انخراط العقول في

1. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة نقلا عن :

4.Mariana Tutesui , l'argumentation, introduction a l'étude du discours, htp:// e books uni buc/cls/marianatutescu-argumentation/.htm.

2. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص108.

3. يقصد بالإبداع: الحضور وذلك بجلب أشياء إلى ذهن السامع ليست حاضرة في ذلك الحين وذلك عبر تقنيات المثل. ينظر صابر الحباشة: التداولية والحجاج، ص15.

4. جاك موشلر، آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة الأساتذة والباحثين، إشراف: عز الدين المجدوب، دار سيناترا، تونس، دط دت، ص93.

5. المرجع نفسه.

الأطروحات التي تقدم إليها لتنال رضاها»[1]، فيضع الباحثان بذلك للحجاج مجالا ثالثا، يقع بين المجالين الذي دار فيهما الحجاج اليوناني، ولكنهما لا يعدمان آثار كل من الجدل والخطابة فيه، فيكمن آثار الأول في حديثهم من التأثير الذهني للمتلقين عن تسليمه بما يقدم له، وإذعانه بما يعرض عليه إذعانا نظريا مجردا مجاله العقل والإدراك، وأما عن أثر الخطابة في الحجاج، فيظهر من خلال إلحاحهما على فكرة توجيه العمل والإعداد له، والدفاع عنه، فالجدل في خدمة الخطابة وهي غايته، وهو لها عماد، وهي له امتداد[2]. كما يضع التعريف السابق للباحثين حدا فاصلا بين الحجاج والبرهان ، فإذا كان برهان واحد يكفي للإقناع فإننا نبقى في الحجاج بحاجة إلى أكبر عدد من الحجج، فالحجاج ينتمي إلى الاستدلال الجدلي (مجال الرأي)، وليس الاستدلال التحليلي[3].

ويقرر ميشال ماير(Michel Meyer 1950) الانطلاقة ذاتها لنظريته حين يعتزم العودة بالفلسفة إلى وظيفتها الأولى التي ليست إلا المساءلة، والنظر في أبعادها وخصوصياتها، والحجاج عنده: «دراسة كل علاقة قائمة بين ظاهر الكلام وضمنيه»[4]، فسبيل الحجاج عنده ترجمة ثنائية (سؤال/ جواب)، ذلك أن الكلام يتضمن بالقوة سؤالا. ولما كان كل خطاب يسعى إلى إقناع من يتوجه إليه، فالحجاج جهد إقناعي وبعد جوهري في اللغة [5].

---

1. باتريك شارودو: الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص 8.
2. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص 28.
3. ابتسام بن خراف : الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، ص 74.
4. عبد الله صولة : الحجاج في القرآن ، ص 37 نقلا عن : M.Meyerlogique.longage et argumentation. Op cite p112
5. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 103.

كما يؤكد مايير أن كل بلاغة حجاج، وكل حجاج بلاغة، فهو يطابق بين المفهومين[1]؛ لأن كليهما يهدف إلى تضييق شقة الخلاف بين المتحاورين والمتخاطبين، أو إلغائها.

ويعَدُ صاحبا نظرية الحجاج في اللغة أزفالدديكرو(Oswald ducro)وأنسكومير (jean claudanscombre) الحجاجَ نظرية لسانية تُبين عن أن اللغة تحمل بصفة جوهرية وظيفة حجاجية[2]. وهو عندهما: «عبارة عن ترابطات لفظية تؤدي إلى نتائج معلومة ومحددة»[3] وهو قائم في اللغة بغض النظر عن مجالات استعمالاتها. ويخالفهما بلانتان (Plantin Christian) في ذلك، حين يؤكد أن «الحجاج لا يوجد في اللغة أساسا وإنما يرجع إلى مكانته في القول»[4]، وهو عنده: «عملية لغوية يحاول من خلالها مستخدم اللغة الحصول على قبول متلقيه لنتيجة ما»[5]. ويركز إيميرين وجروتندروست (Rob grootemdorst/ Fransfan Emeren) على أهمية السياق الذي تتولد فيه عملية الحجاج، وانطلاقا من ذلك فالحجاج: «نشاط اجتماعي وفكري يهدف إلى الحصول على موافقة المتلقي»[6]. ويرى بيير أوليرون(Pierre oléron) في الحجاج نشاطا تواصليا بالدرجة الأولى، إذ يستحضر في تعريفه شروط العملية التواصلية يقول عنه: «الآلية التي من خلالها يأخذ شخص

[1]. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتبة، ص 102.

[2].أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، ط1،1426هـ، 2006 م، ص14.

[3]. علي الشبعان: الحجاج والخطاب: الحجاج وقضاياه من خلال مؤلف روث أموسي، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2،ص221.

[4]. عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، مقابلة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا، الشرق، المغرب، الدار البيضاء، 2006م ص 14. ويعني عبد السلام عشير بذلك التركيز على النظام اللساني الداخلي، والنظام الاستعمالي الخارجي؛ أي كل الآليات اللسانية، والمعرفية والتداولية والنفسية، وغيرها والتي من طريقها يتحقق القول الحجاجي ودرجة قوته، وفعاليته .

[5]. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص 101.

[6]. المرجع نفسه، ص99.

أو مجموعة أشخاص على عاتقــه قيادة متلق إلى تبني موقف وذلك بتقديم تأكيدات حجج تهدف إلى توضيح صلاحية هذا الموقف».[1]

وخلاصة القول: إن مفاهيم الحجاج السابقة تتقارب فيما بينها على اختلاف الخلفية المعرفية لمنظريها سواء أكانت فلسفية، أو لغوية، أو منطقية، وتنصهر في بوتقة واحدة مبرزة نقاطا مهمة :

1- معظم المفاهيم انطلق أصحابها من الإرث الأرسطي، وحاولوا تفعيله والتمكين له تماشيا مع الثورة العلمية الحديثة، وتفاعلا مع مختلف نظرياتها في اللغة.

2-محاولة تخليص المفهوم البلاغة الجديدة (الحجاج) مما علق بها من زخرف وزينة.

3- تداول معظم المنظرين مصطلحي البلاغة والحجاج على الترادف وخاصة عند بيرلمان وماير.

كما أنه لا يمكننا أن نغض الطرف عن جهود الباحثين العرب الساعية إلى تحديد مفهوم الحجاج ، فهو اليوم يريد أن يقنع بأهميته لا من جهة أنه منهج لدراسة نصوص الخلافيات والمنظارات، فهذه مواطن مهيأة لتنتج هذه المخاطبات، وإنما من جهة أنه يوجد -أي الحجاج- في صلب اللغة، وفي العادي من الكلام مما يدور بين الناس في مبادلاتهم اليومية.[2]

إذ يراه طه عبد الرحمن «أصلا في كل تفاعل كائنا ما كان»[3] وهو عنده: «كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها»[4]. ويركز حمادي صمود على بعده التأثيري في المتلقي، وهو عنده علاقة بين طرفين، أو عدة أطراف تتأسس على اللغة والخطاب يحاول أحد الطرفين فيها

---

[1]. المرجع نفسه، ص 109.

[2]. حمادي صمود: من تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1999م،ص96.

[3]. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص229.

[4]. المرجع نفسه، ص 226.

أن يؤثر في الطرف المقابل جنسا من التأثير يوجه به فعله أو يثبت لديه اعتقادا، أو يميله عنده، أو يضعفه له صنعا [1].

ويوجهه عبد السلام عشير وجهة منطقية، فهو عنده عملية موجهة إلى متلق (العقل)، يقول في تعريفه إنه: «أسلوب يتجه نحو مخاطبة العقل وآلياته العقلية إعمالا للحواس والإدراك والتدليل على الممكن»[2]. وهو عند محمد الولي: «توجيه خطاب إلى متلق ما لأجل تعديل رأيه أو سلوكه أو هما معا، وهو لا يقوم إلا بالكلام المتألف من معجم اللغة الطبيعية»[3]. وعليه فقد دارت مفاهيم الحجاج كما عرضها بعض الباحثين العرب حول نقاط أهمها :

1- لم تبتعد هذه المفاهيم في جوهرها كثيرا عما توصلت إليه النظريات الغربية، و إنما مال كل مفهوم إلى التيار الغربي الذي يلائم توجهه.

2- ركزت المفاهيم السابقة على:

- البعد التفاعلي للحجاج .
- البعد التأثيري للحجاج في (العقل) المتلقي.
- البعد اللغوي للحجاج أي تواجده بالقوة في اللغة والكلام العادي.

[1]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص276.
[2]. عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 20/19.
[3]. محمد الولي: مدخل إلى الحجاج: أفلاطون وأرسطو و شاييم بيرلمان، ص 11.

المبحث الثالث: الحجاج في التاريخ بين الآلية والنظرية:

لئن كان الحجاج سمة أساس في خطاب العقل واللغة، فإن التأريخ له يبدو أمرا مستحيلا؛ لأنه سيتحتم علينا العودة إلى أولى الخطابات التي أنتجها الإنسان إما لإقناع نفسه، أو غيره. ولكن قد يلجأ الإنسان في ظروف معينة إلى الحجاج آلية، رغبة في تحقيق مآرب معينة موظفا كل استراتيجياته، إما دفاعا عن نفسه، أو طرحا لفكرةٍ أدحضا لرأي وإعلاءً لآخر، وهو الجو ذاته الذي شكل البيئة المهد للحجاج في أثنية.

3-1. الحجاج في الثقافة الغربية القديمة:

تظافرت ظروف سياسية، وأخرى اجتماعية (*) في القرن الخامس قبل الميلاد، فعجلت بظهور جماعة عرفت في التاريخ باسم السوفسطائيين في سياق برز فيه الحكم الديمقراطي الراشد بعد أفول نجم الأقلية الأوليغارشية فأصبحت الحاجة ماسة إلى نخبة تثقف الرعية، وتدربهم على حسن استعمال الكلام في المجالس السياسية (البرلمان) والقضائية (المحاكم)، وأنيطت هذه المهمة بالسوفسطائي[1].

وقد كان فكر هذه الجماعة قائما على أن «المدينة والمدنية كلاهما تتأسسان على بلاغة القول وأهل القول وليس على أعمال أهل الصنائع والحرف»[2]، فالقول عندهم سلاح قادر على تغيير الحقائق لأن الرأي رأيه والسلطة سلطته.

(*) قام الطاغيتان جيلون وهيلون من صقلية بتهجير السكان، ونقلهم، ومصادرة أملاكهم من أجل إعمار سيراكوزة، وتمليك المرتزقة وبعد أن أطاحت بهما انتفاضة ديمقراطية حدثت نزاعات لا تحصى. ينظر: حافظ إسماعيل علوي: التقديم لكتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص5 . وينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص24. و ينظر: فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص23 .

[1]. حافظ إسماعيل علوي: التقديم لكتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص5 .

[2]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص24.

وقد ساعد ترعرع البلاغة السوفسطائية في زمن انتشر فيه الإلحاد والتشكيك في الآلهة، والسخرية من عبادتها، وتمجيد الإبداع، والميل إلى كل ما هو جديد في منح فكرهم شعبية عند عامة الناس، وقوة ونفوذا في الدولة[1] يقول جورجيارس[(*)] (Gorgiars) في محاورته لسقراط: «قادرين بلاشك أن يتكلموا ويعارضوا الجميع ويتناولوا كل الأشياء في حديثهم بصورة تنال رضا الجمهور أكثر من أي شخص، فيقنعونهم بأي موضوع وقع عليه اختيارهم»[2].

ولعل الشائع عن السفسطائيين امتهانهم الخطابة، قد حجب عن الناس آراءهم الفكرية، ذلك أنهم خاضوا في ما دّق من مسائل الفلسفة، بل وواجهوا كبار روادها، وكان لهم الفضل في إذكاء جذوة الحيرة التي هي منشأ الفلسفة، وغذاؤها الأول، ولكن ولعهم بالقول اختزل جهودهم الفكرية في قامة الخطيب [3] بعد أن أوكلوا للخطابة قيادة الصنائع الإنسانية.ولقد عكست المناقشات الفلسفية ذات المنزع اللغوي التي كان يعقدها السوفسطائيون مع خصومهم حرصهم على طريقة عرض أفكارهم من جهة، وعلى لغة العرض من جهة أخرى، فأولوا أهمية كبيرة لبنية الكلام (الكلمة/الجملة)، كما بحثوا السبل الممكنة التي يتحقق بها الإقناع [4]، ومن أهم ما توصلوا إليه مبدأ تناقض الأفكار (Antilogie) «... فكان منهجهم أساسا هو تناقض الأفكار، ولقد كان الهدف هو تعليم كيفية النقد، والمناقشة، وترتيب المناظرة بين العقول»[5]؛ ولأن

---

1. أحمد يوسف: البلاغة السوفسطائية وفاتحة الحجاج تهافت المعنى وهباء الحقيقة، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2 ،ص7.

(*)جور جياس هو أحد أشهر السوفسطائيين الذين عاشوا في الفترة الممتدة حوالي 460 قبل الميلاد إلى حوالي 380 قبل الميلاد ويبلغ عددهم حوالي (26) سوفسطائيا، عرف منهم تسعة أو عشرة مشهورين، ينظر: محمد أسيداه: السوفسطائية وسلطان القول، نحو أصول لسانيات سوء النية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2، ص 33 .

2. رشيد الراضي: السوفسطات في المنطقيات المعاصرة، التوجه التداولي الجدلي، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3، ص 199.

3. هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص 55/54.

4. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص25/24.

5. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص24.

اهتمامهم بطرائق الإقناع التي تعمل على تغيير مواقف الآخرين من طريق اللغة كان همهم الأول، فقد كانوا أول من أرسى بعدا نظريا لسلطة الكلام [1] وذلك من خلال :

- الاهتمام بجمالية اللغة وقدرة اللغة الإقناعية.
- النظر للكائن الإنساني(*)[2] ككل يحويه هذا القول.[3]

ولما كان التصور السوفسطائي قائما على فصل اللغة عن الوجود ، فقد جعلهم لا يهتمون بالأسس التي ينبغي أن تُعتمد كي يقول الإنسان الحقيقة، أو يوفر أكثر الضمانات للاقتراب منها [4]، وهذا ما جعل حججهم مبنية على فكرة النفعية المتعلقة بالهوى، وليس النفع المتعلق بالمثل أو الخير،[5] فكان الإنسان عندهم هو مقياس كل شيء، ولم يعتقدوا أن هناك حقيقة في الواقع الخارجي مستقلة عن الإنسان.[6] وهو المبدأ الذي أشعل فتيل نقد أفلاطون اللاذع عليهم يقول: « إنه [القول الخطبي السوفسطائي] قول إثباتي غير جدلي لا يقوم على المساءلة، يعقده صاحبه على الظن لا على العلم، ويقصد به الإقناع معتمدا على ذلك ما يوافق اللذة، لذة السماع والقائل لا الخير » . فالخطابة السفسطائية هي إذا خطابة استهواء.[7]

وقد حاول أفلاطون اقتداءً بأستاذه سقراط الذي سعى إلى إرساء نظرية العلم على المعيار العقلي الخالص-[8] أن يصرف قدرا كبيرا من جهده الفلسفي في محاولة افتكاك الخطابة من قبضة السوفسطائيين

---

1. أحمد يوسف: البلاغة السوفسطائية وفاتحة الحجاج، ص7.

(*)يقول بروتاغوراس وهو أحد السوفسطائيين: إن الإنسان مقياس كل الأشياء: التي لها ماهية لها وجود، وتلك التي ليس لها ماهية ليس لها وجود.

2ينظر: فلييب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص9.

3. المرجع نفسه.

4. عبد الجبار أبوبكر: الحجاج الفلسفي وإشكالية المشترك اللفظي، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته،ج3، ص106.

5. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص27.

6. أحمد أمين، زكي نجيب محفوظ: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1935م، ص105.

7. هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص56.

8. حافظ إسماعيل علوي: التقديم لكتاب الحجاج مفهومه ومجالاته ،ج 1، ص8.

أنفسهم(*) وأقام من خلالها تمييزا حاسما بين نوعين أساسيين من الخطابة: الخطابة المعلولة (logographie) ونسبها إلى السوفسطائيين، والخطابة المعقولة (psychagogie) وهي الخطابة الفلسفية التي منهجها الجدل وغايتها البحث عن الحقيقة .

وبهذا النقد الأفلاطوني بدأ الانفصال بين الخطابة، والسفسطة لتستقل هذه الأخيرة حاملة معها كل النعوت القدحية[1]. إلا أنه و في العصر الحديث انكب ثلة من الدراسين أمثال جورج برسيكوفريد g.brisco.krfrid وغيتري (gutrie) على دراسة ما تبقى من نصوص السفسطائيين أنفسهم، بعد أن أدرك الفكر الغربي أن هذه الجماعة لم تنصف؛ لأن ما وصل إلينا لم يكن إلاّ قراءة بعيون خصومها(**).

ولئن كانت القراءات ذات الوجه الواحد للسوفسطائيين قد بخستهم حقهم في جوانب كثيرة، فإن هذه القراءات تتفق على أن البلاغة السوفسطائية قد حملت في أحشائها بذورا مهدت لميلاد تفكير حجاجي وسمه التاريخ بأنه ينهض على قواعد المغالطة.[2]

وتستمر مساعي أفلاطون في بناء تصور شامل لصناعة الخطابة التي تروق الآلهة على حد قوله والتي أقامها على أركان ثلاثة :

- اعتماد المنهج الجدلي.
- معرفة أنواع وما يناسبها من أقاويل.

(*)لعل أهم المحاو رات التي كانت على لسان سقراط: محاورة(جورجياس) التي بحث فيها موضوع الخطابة ووظيفتها، ومحاورة (فيدر) التي كان فيها الحجاج أنموذجا بأنموذج مضاد، ينظر هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص69.

[1]. رشيد الراضي: السفسطات في المنطقيات المعاصرة، التوجه التداولي الجدلي، ص 206.

(**) توصل البعض منهم إلى أن السوفسطائيين كانوا رموز المأساوية للوجود الإنساني، ورأى فريق ثان فيهم الإيمان بنسبة المعرفية القصوى، وفريق أخر وجد فيهم ما يسمى اليوم بالرأي العام، واعتبارهم الأخلاق مواضعات اجتماعية لا سند لها في الطبيعة. ينظر هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو ص52.

[2]. أحمد يوسف: البلاغةالسوفسطائية و فاتحة الحجاج، ص 9.

- معرفة ما يناسب المقامات المختلفة من أساليب [1].

وقد اتخذت بحوثه في الحجاج مسارا أخلاقيا، لم يسلم من نقده تلميذه أرسطو قديما وحديثا من قبل الكثير من أمثال بيرلمان وأوليرون على أنه حجاج مثالي لا يخدم التطورات الإنسانية.[2]

وعليه فقد كان البحث في الحجاج سواء عند السوفسطائيين، أو عند أفلاطون لا يتعدى دراسة كيفية استخدام هذه الآلية (الحجاج) والوقوف على مختلف تقنياتها وقد تجلى في نموذجين متكاملين:

الأول حجاج بحجاج في مسائل فلسفية مختلفة، ومثّله نقد أفلاطون للسوفسطائيين، والذي أفرز خطابان حجاجيان متقابلان ناشران لنظرتين مختلفتين في وضع القول[3]، ونجد لهذا النوع من الحجاج امتدادا مع أرسطو.

الثاني: حجاج فيما ينبغي أن يكون الحجاج،ومثّله ما أفرزته جهود السوفسطائيين، وإسهاماتهم في إرساء نظرية القول موازاة مع ما سعى إليه أفلاطون في تقديم مشروع خطابة بديل، وهو مشروع يتجاوز في الحقيقة الخطابة ليحتضن الحجاج[4]. ثم ينتقل الحجاج من مرحلة الممارسة (الآلية) إلى مستوى التنظير على نحو ما سيكون مع أرسطو.

فقد انطلقت التصورات الأولى التي قدمها أرسطو مخالفة للآلية السوفسطائية من جهة، ومتعارضة مع ردة الفعل النخبوية لصاحب المدينة الفاضلة، والتي تعبر عن نوع من العدائية الديمقراطية [*]، فكان أول من عالج قضية السفسطة بتوازن، وقدّم أول عمل نسقي في دراسة هذا النوع من المخاطبة وهي عنده

---

[1]. هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص81/80.
[2]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص31.
[3]. هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص51.
[4]. المرجع نفسه، ص68.
[*] هناك فكرة قائلة: إن أفلاطون رفع بتجريده ومثاليته الفلسفة من الأرض إلى السماء، ولكن أرسطو بدراسته الإنشائية التواصلية قد أعادها إلى الأرض. ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص32.

" استدلال في الظاهر واعتلال في الحقيقة ". والغاية من دراسة السفسطة عنده تكمن في معرفة الحيل التي يستعملها السوفسطائي حتى لا يقع فيها الطرف الآخر [1].وقد ر كز أرسطو في نقده للسوفسطائيين على طريقة إنتاجهم الحجج، وما يتعلق بها من آليات وذلك انطلاقا من المغالطات التي قسمها إلى نوعين: لغوية وغير لغوية.

- ✓ **اللغوية**: والتي تبنى على التلاعبات باللغة المستعملة في المناقشات.
- ✓ **غير اللغوية**: والتي توجد خارج اللغة، ودعا إلى التدريب عليها حتى لا ينطلي علينا حيل المغالط[2].

وقد سعى في كتابه (الخطابة) الذي تدارك فيه نقائص سابقيه إلى جمع شوارد الخطابة، وإعادة الاعتبار إلى المقومات الحجاجية الذاتية الموزعة على الباث وعلى المتلقي الذين يتحقق بهما وبالأساس أهم انجاز النظرية الحجاجية الأرسطية(*)، والتي تستوي على دعامتين:

1- **الاستدلال الحجاجي**: وهو المنهجية المتبعة لإرساء حقيقة معينة، وما يقتضيه ذلك الإرساء من عمليات منطقية عقلية تدعم ذلك الطرح دعما حجاجيا من جهة، وأساليب إفهامية توجيهية من جهة أخرى [3].

2-**البحث اللغوي الوجودي**: وتتلخص في علاقة البحث اللغوي بالإنسان والوجود، فإدراك الذات والوسط مرهون عنده بمدى الوعي باللغة[4].

---

[1]. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص27.

[2]. رشيد الراضي: السفسطات في المنطقيات المعاصرة، التوجه التداولي الجدلي، ص207/206.

(*) وتسعى المغالطات إلى أهداف مثل: التبكيت، الإيقاع في الخطأ، الدفع إلى مخالفة المشهور، استعمال الغريب من اللغة، دفع المجيب إلى الكلام الفارغ. ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة: في البلاغة المعاصرة، ص34.

[3]. حافظ إسماعيل علوي: التقديم لكتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص9.

[4]. محمد الوالي: مدخل إلى الحجاج ،أفلاطون، أرسطو وشاييم بيرلمان، ص 14.

وخلاصة القول: إن النقلة النوعية في مباحث الحجاج كانت على يد أرسطو، إذ تحول من آلية يسعى أصحابها إلى تحصيل كل استراتيجياتها بغية التأثير والإقناع، إلى نظرية تتخذ من المنطق أساسا لها ولا تعدم صلة بروافد نفسية، اجتماعية، أخلاقية وحتى سياسية. ولعل هذا الشمول الذي حققته هذه النظرية هو ما يفسر سيطرة المنوال الأرسطي على الفكر الغربي حتى حدود القرن التاسع عشر[1].

ثم يدخل الحجاج مرحلة قيل عنها، إنها مرحلة انحطاط الحجاج، فبعد قيام الإمبراطورية الرومانية تراجع الاهتمام بالبعد الحجاجي حيث لم يعد الحجاج سوى أحد التمارين المدرسية. ولئن صعب على المؤرخين ضبط التغيرات الحاصلة على خطابة أرسطو والجديد الذي جيء به في مباحث الحجاج، فإن كانتيليان(*) يرد تعطل مبحث الحجاج إلى "موت المؤسسات الجمهورية وتسلط الحكام الطغاة واختفاء الحوادث الكبرى والمناسبات الجليلة في حياة الناس في المدينة، فتعطيل حرية الرأي وتعطيل عمل الساحات الكبرى التي كان الخطباء يتوجهون فيها إلى الجمهور لإقناعة بنوع الحكم".[2] وتؤكد فرنسوا ديسبورد (françois-dusboord) حقيقة الوضع السياسي آنذاك مبينة: «فيما كان يفكر كانتيليان مثلا... حيث يكتب أثناء حكم دوميتان الذي قام بإعدام أحد البلغاء بسبب خطاب مدرسي ضد المستبدين»[3] ، على حين يرى رولان بارث (roland-barth) أن البلاغة التي أرسى دعائمها كانتيليان أضافت نسقا حجاجيا جديدا تحتل فيه بلاغة المكتوب وحججه مكانة كبرى، إضافة إلى اهتمامها بشروط كل من الكاتب والمكتوب، من حيث حسن الصياغة وخطة الكتابة، فضلا عن خبرة الكاتب التي عليه اكتسابها من كثرة الاطلاع والممارسة[4]ولا يخ ُ ف َ ى

---

1. فليب بلانشيه: التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص24.

(*) يعد أحد أشهر خطباء عصره، وأشهر مؤلفاته"المؤسسة الخطابية".

2. حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص38.

3. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج،ص39.

4. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص148 .

ما لهذه الإضافة من دور في تطوير فكرة الحجاج واتساعها لتشمل حقولا جديدة لم يكن يعتقد أن الغياب فيها بين أطراف العملية التواصلية يمكن تعويضه لغويا وفنيا.[1]

وعلى العموم، فإنه وفي هذه المرحلة تقدم البحث عن الصور الأسلوبية، وتجميل النص، وأصبحت البلاغة نظرية أدبية،[2] وكان يجب الانتظار إلى القرن التاسع عشر لكي يعاد اكتشاف بلاغة أرسطو ومن خلال النظريات الحديثة يرد الاعتبار لها.

2-3. الحجاج في الثقافة العربية القديمة:

لئن كان تراثنا الأدبي قبل نزول القرآن الكريم يُبين من غلبة الشعر على أصناف القول الأخرى فإنه يجُمع وفي الفترة نفسها على أن الأدب بمختلف أنواعه كان أدبا شفويا، يؤدي الوظائف المسندة إليه اعتمادا على وقع السمع في الشكل تماما كالاعتماد على بنية معانيه، وقوة حججه[3]، فالأوائل عرفوا الحجاج ممارسة لغوية أي تابعا تبعية عضوية، واستعمالية لمجالات تستدعيه، وأفعال تتطلبه،[4] دون الحاجة إلى تدوين قوانينه؛ "لأن قرائح الأُول كانت تغنيهم عن تدوينهم إياه، كما كانت تغنيهم عن تدوين اللغة والنحو، والعروض وغيرها"[5].

ولأن الخطاب الشعري يتعدى كونه انفعالات يترجمها كلام موزون مقفى، ذلك أن فيه من التأثير والفعل في الآخر لتغيير رأيه، وتوجيه سلوكه «لمواقفه وجهات خاصة تتفق والأعراض الاجتماعية المباشرة للشعر كنصرة عقيدة دينية، أو كلامية، أو الدفاع عن مذهب سياسي... وأوضح ما يتجلى ذلك في المديح

---

1. المرجع نفسه.
2. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج،ص39/38.
3. حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصلح، ص25 (بتصرف) .
4. الحبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي: عناصر استقصاء نظري، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص32.
5. عبد الرحمان بن الجوزي: الايضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظر ة، ص86.

والهجاء وما يتفرع عنهما»[1]. فإننا نعثر فيه (الشعر) على إشارات واضحة إلى شروط الكلام وسماته ومقاصد المتكلم، ومقامات الخطاب،كما نجد فيه اهتماما بيّنا بالملتقي.[2]

ثم نزل القرآن الكريم الذي كان حجّة الحجج، ومعتمد كل حكم، وأصل كل قضية، فأقر الحجة من خارج النص لا من النص، وأقام نصا حجة على نص، وكانت تلك الحجة من دائرة المعجز المنقطع[3] لا من دائرة الممكن المحتمل؛ لأنه﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ فصلت (41)، فقامت الحجة من شكل النص وبنائه لسد الحاجة إلى حجة العقل.[4] وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وانقضاء خلافتي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فُتّح باب الفتنة على مصراعيه بمقتل عثمان رضي الله عنه، وساق أمر الخلافة إلى المسلمين رهبانية ما كتبها الله عليهم فتحزبت الأمة، وكان لكل حزب لسان حال، فراجت سوق القول وتنوع مروجوها بين ولاة، وأمراء،وملوك ودعاة، وغيرهم ممن كانت غايتهم قابعة وراء هذه الحروب المذهبية. وتُعد هذه الفترة على ما في الأمر من مفارقة(*) من أهم الفترات الخصبة في تاريخ الثقافة الإسلامية في وضع القول واكتشاف ما للغة من قدرة على قول الشيء ونقيضه، وإمكانية أن يقوم الرأي، والرأي المضاد والحجة ونقيضها[5]. وهذا ما يؤكد أن المسلمين قد اشتهروا منذ بداية أمرهم بممارسة علم الحجاج وفن الجدل، وأن الفكر الإسلامي قد حوى قواعد وأدبيات لا غنى عنها في الحوار والتناظر[6] ،كما وضع النّظار المسلمون لمنهج المناظرة والحجاج شروطا وقوانين تنافس في استيفائها، وضبطها، وصرامتها، وترتيبها ضوابط المنطق

[1]. جابر أحمد عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي،دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت، ص367.
[2]. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، ص52.
[3]. حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ص26.
[4]. المرجع نفسه.
(*) والمقصود تتابع الأحداث غير المتوقعة بعد وفاة عثمان بن عفان، من اقتتال الصحابة حول الخلافة وتحزبهم، ومقاتلة علي للسيدة عائشة في موقعة الجمل، وغيرها من الأحداث التي أفاضت فيها كتب التاريخ الإسلامي.
[5]. حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ص26.
[6]. علي الإدريسي: في تأسيس الحجاج لدى مفكري الإسلام، الرسالة الجوابية على رسالة عبد الملك بن مروان نموذجا، مقال ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه وضوابطه، تنسيق: حمود النقاري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1427هـ، 2006م، ص82.

وأحكامه، ولا أدل على ذلك من أنهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه [1]. وما تجدر الإشارة إليه أن الخطب السياسة الهادئة القائمة على الحجاج كانت قليلة في الخطابة العربية، وذلك أن العلاقة بين الأنداد أنفسهم كانت ميالة إلى حسم الأمور بطرق غير الإقناع[2].

وعليه فقد عرفت الثقافة العربية الإسلامية نوعين من الحجاج ، فأما الأول فمداره التأثير العاطفي وإثارة المشاعر والانفعالات، و كان سعيه إلى إرضاء الجمهور، واستمالته، وأما الثاني فمداره مناقشة الآراء مناقشة نظرية مخصصة لغاية التأثير العقلي المجرد،[3] ولا أدل على النوع الثاني من ظهور علم قائم الذات، هو علم الكلام، والذي يعد أخص المباحث النظرية التي مثلت طبيعة الممارسة العقلية المجردة عند المسلمين[4] وهو: « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة »[5]. فأذكت حروب علم الكلام مبحث الحجاج في مناظرات كان يعقدها أصحابه، إما ذبًّا عن الدِّين من المتربصين به، أو دفاعا عن آراء تيار على حساب آخر، وكيف يكون هذا أو ذاك من غير التوسل بلغة الحجاج وأساليبه التي ترجع وظيفتها إلى التأثير والإقناع، وقد برزت أهمية الحجاج خاصة في البرهنة على الفرضيات الكلامية المتعلقة بكلام الله، وقضية خلق القرآن، والصفات حيث بدأ مع البحث في هذه القضايا الاهتمام الفعلي بتوظيف الآليات اللغوية، والبلاغية، والسياقية المقامية من أجل ترجيح قضية ما على غيرها[6].

---

1. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص69.
2. محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجا، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000م، ص54.
3. عبد الله صولة: الحجاج في القران، ص18.
4. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997م، ص73.
5. ابن خلدون: المقدمة، ص467.
6. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص261.

ثم إن لإسهامات الفقهاء في اشتغالهم على النص القرآني دور كبير في رسوخ منهج المناظرات والمساجلات الكلامية البعيدة عن البرهنة الصورية الصارمة[1]. وقد بقي مبحث الجدل أو الحجاج، أو المذهب الكلامي في كتب علوم القرآن، وحتى في الكتب الأصولية محافظا على بعده المنطقي في مستوى المصطلح، وفي طريقة بناء الأقيسة واستخلاص النتائج[2].

ولعل كل ذلك يؤكد أن الحجاج في الثقافة العربية الإسلامية تتجاذبه علوم كثيرة أثرت بحوثه، وأن الوعي به لم يكن وعيا بحضوره آلية فحسب، وإنما وعيا بمفهومه وأهميته وآلياته، ولئن كانت مجالاته في علوم الكلام وأصول الفقه، وعلوم القرآن، والفلسفة وغيرها غزيرة، فإنها قد كانت في البلاغة العربية أبرز وأغزر. فالمتتبع للشأن البلاغي العربي يجد فيه عناصر المقاربة التداولية للخطاب الحجاجي، إضافة إلى الاهتمام بآليات الإقناع الخارج عن اللغة، وخصوصا منها المتعلقة بالأمور النفسية، والهيئات العضوية، والحركات الجسمية وبعض الإشاريات[3]؛ لأن مدار البلاغة كلها "استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم؛ لأنه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستحلبة لبلوغ غرض المخاطب بها"[4] وهذا ما نقف عليه في نظرية البيان عند الجاحظ، والذي انطلق من الخطاب اللغوي بكل ما يصاحبه من سياقات لفظية وغير لفظية، وأساسها مراعاة أحوال المخاطبين، فالبيان عنده يتسع ويضيق بحسب المقام ولكنه في كل الحالات هو البلاغة وهو الحجاج كذلك[5]: ﴿إنه كل شيء كشف لك قناع المعنى الخفي، حتى

---

[1]. الحسن بعبو: استئناف القول في الطبيعة الحجاجية للمقال الفقهي على شرط أبي حامد الغزالي، مقال ضمن كتاب، الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3 ص330.

[2]. عبد الله صولة: الحجاج في القران، ص16.

[3]. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، ص52.

[4].ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، ج2، ص4.

[5]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص211.

يتأدى إلى الفهم ويتقبله العقل، فذلك هو البيان »[1]. وفي معرض حديثه عن الوظيفة الخطابية للكلام يطرح ثلاثة محاور تدور عليها الخطب، وهي المحور الديني، والسياسي، والجدلي، وهذه المحاور الثلاث يغلب عليها طابع الحجاج الذي يكثر الجاحظ من ذكر مادته اللغوية بجميع اشتقاقاتها الصرفية ومتعلقاتها الدلالية، وهو يشير إلى أهميته باعتبار البلاغة حجاجا[2]. وذلك عندما يعرفها بأنها: "إظهار ما غمض من الحق وتصوير الباطل في صورة الحق »[3].

ثم إن الصور البيانية من تشبيه، واستعارة، وكناية مقدمة كبرى تؤدي في نهاية الأمر إلى استنتاج باصطلاح المناطقة، أو معنى المعنى باصطلاح عبد القادر الجرجاني، أو دلالة عقلية باصطلاح السكاكي مما يجعل البيان ضربا من ضروب الاستدلال قوامه البيّنة، وغايته الإقناع[4]، ولا يخرج البديع عن هذه الغاية وإن مالت بنيته إلى الإيقاع الصوتي، والجرس الموسيقي، ذلك أنه أحد فروع البلاغة الهادفة إلى الاستمالة والإقناع. غير أن تعارضا قائما في كتب البلاغة العربية قد أثار انتباه عبد الله صولة بين مفهوم البلاغة وطريقة تناولها بالدرس لمختلف الوجوه البلاغية، فبقدر ما يقترب مفهوم البلاغة فيها من مفهوم الحجاج خاصة فيما يتعلق بقانون الأنفع(*) في الخطاب، يبتعد الجانب التطبيقي عن هذا المفهوم[5]. فالبلاغة كما يعرفها أحد الأعلام القدماء وهو ابن عميرة في كتابة التنبيهات « صناعة تفيد قوة الإفهام على ما يريده

---

1. الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيقوشر ح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ج1، ط7، 1418هـ، 1998م، ص76.
2. محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداها، افريقيا الشرق، بيروت، لبنان، دط، 1999م، ص195.
3. الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص113.
4. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، ص 64.

(*) هذا المصطلح من وضع الدكتور عبد الله صولة، وهو يترجم إلى سؤال من قبيل لماذا قال المتكلم ما قال؟، ويستعين في تحصيل الجواب عن ذلك بالمقام أو الوضعية وهو قانون تخضع له عملية تأويل الخطاب بصفة عامة. ينظر: عبد الله صولة: البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص 33.

5. المرجع نفسه، ص37.

الإنسان أو يراد منه بتمكن من إيقاع التصديق به وإذعان النفس له»[1] تقع على قدم المساواة مع مفهوم الحجاج وهو: «الآلية الأبرز التي يستعمل المرسل فيها اللغة لإيصال معنى معين وتتجسد عبرها استراتيجية الإقناع »[2]، غير أن دراسة الآليات التي يحقق بها كل من شواهد البيان، والمعاني، والبديع قيمته البلاغية باعتبار البلاغة تبليغ المعنى وإيصال حجة المتكلم إلى السامع، فهذا ما نكاد نعثر عليه إلا عرضا[3].

وخلاصة القول: إن التراث العربي الإسلامي على تنوع روافده يشكل أرضية صلبة، تقيم من جهة دليلا قاطعا على أن الخطاب الحجاجي العربي فيه من الشمول والثراء ما يجعله متفردا عن غيره من خطابات الثقافة الأجنبية، ومن جهة أخرى يؤسس للدرس الحجاجي العربي الذي يلتقي مع أصول النظرية الحجاجية المعاصرة في نقاط عديدة.

2-3. نظريات الحجاج الحديثة و المعاصرة :

استطاع الحجاج في العصر الحديث تجاوز دراسة آليات التأثير والتأثر إلى تتبع الثغرات التي حدّت والتي يمكن أن تجد على ثنائية النص والخطاب في علاقتها بالواقع وبالمخاطبين من جهة، وعلاقتهما بالثورة التقنية التواصلية سريعة الخطى من جهة أخرى[4]، وذلك بعد الثورة البلاغية الجديدة على الإسراف المفرط في تزيين القول، الأمر الذي أفقده قدرته الحقيقية على الإثارة والتأثير، وأحدث ردود فعل عكسية عززت

---

1. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص246.
2. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ص 456.
3. عبد الله صولة: البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، ص 39.
4. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 284/ 285 .

الشعور بالانفصام عن الواقع وأدت إلى تدني مستوى الخطاب الأدبي(*).[1]

حيث ظهرت أول نظرية في الحجاج من خلال «كتاب مصنف في الحجاج البلاغة الجديدة » الصادر سنة 1958م لصاحبيه شاييم بيرلمان ولوسي أولبيرشست تيتكا في مجتمع تسوده الثقافة الديمقراطية التي تكرس التنوع والاختلاف، وتنبذ العنف،فكانت بحاجة ماسة إلى نمط جديد من الخطابة (البلاغة)، تماما كما حدث في السياق الأثيني[2].

3-2-1. نظرية البلاغة الجديدة عند بيرلمان وتيتكا:

تكاد تغطي هذه البلاغة الجديدة (الحجاج) كل المساحة التي تمتد من الخطاب اليومي إلى الأدب والفلسفة، والعلوم القانونية، والعلوم الإنسانية، وقد حاول من خلالها بيرلمان أن يبرئ البلاغة من التهم التي التصقت بها، بل وحاول إقامة ما يشبه وحدة اندماجية بين أفلاطون(*) وأرسطو[3].

فالحجاج الذي سعى المؤلفان للتنظير له معقولية وحرية، وهو حوار من أجل حصول الوفاق بين الأطراف المتحاورة ومن أجل التسليم برأي آخر بعيدا عن الاعتباطية، واللامعقول اللذين يطبعان الخطابة وبعيدا عن الإلزام أو الاضطرار اللذين يطبعان الجدل، فالحجاج عكس العنف بكل مظاهره[4]، وموضوعه:

(*) يرجع محمد سالم محمد الأمين الطلبة ذلك إلى سببين: أحدهما سياسي و هو ارتباط البلاغة بجمهور محدد الهدف إقناعه ببعض البرامج السياسية لا غير، ومن هنا بدأت البلاغة تفقد حيويتها بوصفها فنا خطابيا تتحول إلى فن الفصاحة، وأما الثاني فهو تربوي ويتمثل في التبسيط الذي مورس على المادة البلاغية كي يلائم الطرح المدرسي أفهام التلاميذ. ينظر محمد سالم محمد الأمين الطلبة: مفهوم الجدل عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه و مجالاته ، ج2 ، ص 175.

[1]. صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، دار الكتاب المصري، مصر، القاهرة، ط1، 1425هـ، 2004 م،ص103.

[2]. حافظ إسماعيل علوي: التقديم لكتاب الحجاج مفهومه و مجالاته، ص9.

(*) رفض بيرلمان أفلاطون (جورجياس) ولم يرفض أفلاطون (فيدر) ذلك أن أفلاطون أدان البلاغة في (جورجياس) لأنها قائمة على الخداع واحتفل بها في(فيدر)؛ لأنها عبارة عن حوار بين الخاصة المتفلسفة أو العالمة، المرجع نفسه.

[3]. محمد الولي: مدخل على الحجاج أفلاطون و أرسطو و شاييم برلمان، ص34.

[4]. عبد الله صولة: الحجاج أطره، منطلقاته وتقنياته، من خلال "مصنف في الحجاج " الخطابة الجديدة بيرلمان وتتيكا، ص298.

"دراسة الخطاب غير البرهاني؛ وبالتالي فهو يغطي كل حقل: الخطاب الهادف إلى الإفحام والإقناع"[1]. وأما مجاله فيتعلق أساسا بالبحث في المماثل والمعقول وذلك حال ما إذا كان هذا الأخير يفلت من كل الحسابات الحتمية[2]. وقد سميت بحوثه بالبلاغة الجديدة (la nouvelle rhétorique) لدوافع أهمها :

- حداثة الأبعاد التي تهتم بها .
- كونها ذات خصائص إنسانية، فقد أجريت داخل قسم الفلسفة وعلم الاجتماع بجامعة بروكسل (بلجيكا)[3]. ومن بين المبادئ التي ركزت عليها هذه النظرية، الاهتمام بالمتلقي الذي نال حيزا كبيرا من بحوثها فالبلاغة الجديدة (الحجاج) تغطي كل حقل الخطاب المستهدف للإقناع كيفما كان المستمع الذي يتوجه إليه سواء أكان جمهورا مجتمعا، أو اجتماع متخصصين، أو شخصا واحدا، أو بكل الإنسانية، أو حتى بالحجج التي يوجهها الشخص إلى نفسه في مقام حوار ذاتي.[4]

وإذا كان المتلقي في الخطابة القديمة تربطه بالخطيب (المتكلم) علاقة رأسية؛ أي يتلقى الخطابة من (عل) فإنه في البلاغة الجديدة (الحجاج)، وبحكم إيجابيته يقف في درجة موازية لدرجة المرسل، ومن ثمة يتلقى الخطبة في مقابل (مواز)، فالعلاقة بينهما أفقية[5]. ويقترح بيرلمان سلسلة من التعريفات لماهية الحجة وهي نقطة جوهرية لكل نظرية في هذا المجال" فالصورة تكون حجاجية، إذا كان استخدامها الذي يحدث تغييرا في المنظور، يظهر عاديا بالنسبة للوضع الجديد المقترح وعلى العكس إذا لم تؤد الصورة موافقة المتلقي فإنها تكون حينئذ تجميلا؛ أي صورة أسلوبية فقط"[6]، ويفترض أن يكون تلقي الحجة عبر مرحلتين:

---

[1]. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص43.
[2]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص183
[3]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة :الحجاج في البلاغة المعاصرة ، ص 104
[4]. محمد الولي: مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو و شاييم بيرلمان، ص 34
[5]. حافظ إسماعيل علوي: التقديم لكتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، 10.
[6]. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص 46.

الأولى: إدراك واضح بأن العبارة التي تم تلقيها هي حجة أي صورة تمثل انحيازا خاصا من اللغة.

الثانية : زوال هذا الإدراك المبدئي في التمييز بين المحتوى والشكل[1].

ثم إن الخطاب في نظرية البلاغة الجديدة (الحجاج) قائم في جوهره على زوج الفصل والوصل الحجاجيين (لا النحويين) فالخطاب قبل أن يستوي كيانا مستقلا من تقنيات حجاجية يواجه بها المتكلم لإيقاع التصديق لا بد أن يقوم على منطلقات حجاجية مدارها على مقدمات تؤخذ على أنها مسلمات يقبل بها الجمهور، واختيار هذه المقدمات، وطريقة صوغها، وترتيبها له في حد ذاته قيمة حجاجية.[2]

أ/ **تقنيات الوصل:**(Procéde de laison)ويقصد بها الطرائق الاتصالية التي تُقرب بين العناصر المتباينة في أصل وجودها، فتتيح بذلك ضربا من التضامن بينها لغاية إبراز العناصر في بنية واضحة، ولغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويما إيجابيا أوسلبيا[3]، وقد حصر الباحثان هذه الأشكال الحجاجية في ثلاثة أنواع من الحجج .

1/ الأشكال الاتصالية: وهي بدورها تقوم على نوعين من الحجج.

✓الحجج شبه المنطقية: و التي تعتمد على البنى المنطقية و هي أنواع:

- التماثل و الحد في الحجاج.
- الحجج القائمة على العلاقة التبادلية وعلى قاعدة العدل.
- حجج التعدية.

✓الحجج شبه المنطقية: والتي تعتمد على العلاقات الرياضية و فيها:

---

1. المرجع نفسه.
2. عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج" الخطابة الجديدة بيرلمان و تيتكا، ص307 / 308.
3. المرجع نفسه.

- إدماج الجزء في الكل.
- تقسيم الكل إلى أجزائه المكونة له[1].

2/ __الحجج المؤسسة على بنية الواقع__: وهي التي تقتضي ترابطا بين عناصر الواقع الذي يرتكز إليه من أجل الحجاج، فاستخدام هذه الحجة يعني إذا التوضيح بصورة جلية للربط بين القضية التي يتم الدفاع عنها وعنصرا مقبولا سلفا لدى المتلقي، هذا الرابط يجب أن يكون معطى مسبقا، ولا يتم خلقه وإيجاده عند الحاجة مثلما هو الحال في المماثلة[2]، ومن أمثلة هذه الحجج الربط السببي وحجة السلطة[3].

3/ __الحجج المؤسسة لبنية الواقع__ : فقد قام بيرلمان بتحليل نوع من الحجج يتم فيه خلق الروابط وتشكيلها(التي تؤسس لبنية الواقع)،كالمثل والمماثلة[4] فنكون بذلك أمام حال يقدم الحجاج فيه رابطا غير مباشر بين عناصر من الواقع، وهذا يعني أن هذا الرابط ليس معطى مسبقا، و إنما يعود إلى الخطيب المجازف بتأسيسه، وتقديمه في علاقة ملائمة، كما أنه هو من يتحمل مسؤولية هذا الربط عندما لا تتضح ملاءمته.

وهو على نوعين:

1. استدعاء الحالة الخاصة (كالمثل والتبيين والنموذج).
2. الاستدلال بالمماثلة والكناية[5].

ب/ __الأشكال الانفصالية:__ (Procédé de dissociation) وهي التقنيات التي تكون غايتها توزيع العناصر التي تعد كلا واحدا أو على الأقل مجموعة متحدة ضمن بعض الأنظمة الفكرية أو فصلها، أو تفكيكها[6]

---

1. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص32.
2. عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج"الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكا، ص 224.
3. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص49.
4. عبد الله صولة: الحجاج في القران، ص 32.
5. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص52.
6. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ص476.

وقد كان تركيز الباحثين كبيرا على هذه التقنيات الحجاجية التي شكلت أساس نظرية البلاغة الجديدة متساوقا مع اهتمامهما الكبير بالمقام، وبمدى مطابقته لموضوع الخطاب المكتوب على وجه أخص[1].ثم إن حمل هذا الكتاب لأولى نظريات الحجاج وأساسها الأول، والتي صيغت مبادئه على قدر كبير من الصرامة العلمية، قد جعله معينا لا ينضب وقبلة يولي الباحثون وجوههم إليها حتى يومنا هذا.

3-2-2. نظرية المساءلة لمايير:

تتعلق آراء مايير في الحجاج بتحديده طبيعة الكلام، ووظيفته التساؤلية، فلما كان الكلام إثارة للسؤال واستدعاءً ، له لزم له أن يتولد من ذلك نقاش يولد بدوره حجاجا. فالحجاج لديه محايث لاستعمال الكلام لأنه يتضمن بالقوة سؤالا يستمد منه دلالته[2]، وهو عنده إثارة الأسئلة، وإثارة الأسئلة هي الأساس الذي يبنى عليه الخطاب[3].

ويعد مايير حلقة وصل بين مدرسة الحجاج الجديدة، والمدرسة التأويلية بفروعها المختلفة، وقد تميزت آراؤه في البلاغة، واللغة، والحجاج من أراء زملائه في المدرسة البلجيكية، ذلك أنها جاءت متعلقة في إطار فلسفي ابستمولوجي غلب على منهجه بصفة عامة[4]. وقد تجلت نظريته في أبعاد ثلاثة وهي:

1- **البعد التداولي**: من حيث بحثها في ظروف إنجاز الخطاب وآلياته.
2- **البعد التأويلي**: من حيث علاقة السؤال بالجواب، وما يتطلبه من تأويل لكل منهما، وروافده المغذية له.

---

1. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 133.
2. محمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير، مقال ضمن كتاب أهم نظريات التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم ص394.
3. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن ، ص 39.
4. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتية، ص 99.

3- **البعد البلاغي**: من حيث ربطه إياها بالحجاج، وفتحه إياها على مختلف وسائل الاتصال الكائنة اليوم وكذا الممكنة [1].

إن الحجاج لدى مايير يشتغل باعتباره ضرورة تُؤدى، أو نتيجة، أو موقفا عمل الغير على اتخاذه إزاء مشكل مطروح في سياق يوفر للمتخاطبين مواد إخبارية ضرورية للقيام بعملية الاستنتاج المتصل بالزوج (سؤال وجواب)[2] ومن هنا يُ وظف مايير مفهومين أساسين في عملية الحجاج هما (الضمني) و (المصرح به) فأما المصرح به فهو ظاهر السؤال، وأما الضمني فتلك الإمكانات المختلفة للإجابة عن السؤال الواحد[3]. وعلى الرغم من أن مايير حاول سد الفراغ وإنجاز دراسات حول بلاغة النوازع (النزاعات) معيدا الاعتبار لأرسطو نفسه إلا أن جهوده تبقى بعيدة عن الصبغة البرلمانية وتألقها [4].

3-3-3. <u>نظرية الحجاج عند تولمين</u> :

اشتهرت نظرية تولمين، وتم التعرف عليها من خلال نموذجه المشهور للحجة، ففيلسوف المعرفة هذا كما تشهد عناوين كتبه في العلم، والمادة، والزمن، وهو أول من عارض الوضعية ومنطقيتها صراحة من خلال تطوير ه في الحجاج[5]، وقد مارست أبحاثه تأثيرا عميقا، وواسعا على الدراسات الأنجلوسكسونية، وإن كان هذا التأثير غير مباشر، وردود الفعل على كتابة لـ: "استخدامات الحجة" لم تكن وقتها كثيرة، حيث كان في جزء منها تفاعلات من المناطقة الذين كانوا يرغبون في الرد على هجوم تولمين ضد الوضعية [6].

---

[1]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 138.
[2]. محمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير، ص 394.
[3]. المرجع نفسه، ص 395/394.
[4]. محمد الولي: مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان، ص35.
[5]. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص59/58.
[6]. المرجع نفسه: ص 71.

وقد اجتهد تولمين في إحصاب قضايا القياس المنطقي بواسطة القضايا المتداولة في نظرية القانون وفي المرافعات القضائية من جهة،و اجتهد من جهة أخرى في إخضاع هذه القضايا القانونية لبناء منطقي صارم [1]. والحجة عند تولمين خليط مكون من قضية وسبب، أو عدة أسباب تثبتها، وهو ما يجعله يعتقد أن الحجة تُمارس وظيفة تبريرية أصلية، وكل وظيفة أخرى لها تبقى ثانوية، بل عالة على هذه التبريرية [2]. والحجة عنده نوعان :

1/ الحجج التحليلية: ويعني قبول الأسباب القبول الضمني للقضية ذلك أن القضية موجودة سلفا في الأسباب ومثالها: كل أخوات جاك شعرهن أصهب.

آن هي إحدى أخوات جاك.

إذا فشعر آن أصهب.

2/ الحجج الجوهرية: وهي الحجج التي لا تحتوي فيها الأسباب على المعلومات المقدمة في القضية والقضية تحتوي على معلومات غير موجودة في الأسباب ومثالها:

آن هي إحدى أخوات جاك.

كل أخوات جاك اللائي رأينا هي حتى الآن شعرهن أصهب.

إذا المحتمل أن يكون شعر آن أصهب.

[1]. عبد الله صولة : الحجاج في القرآن، ص 26.

[2]. فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص60 .

والفرق الأساس بين الحجة الجوهرية، والحجة التحليلية تكمن في درجة المعرفة بالموقف الذي يتمحور حوله الحجاج[1].

4-3-3. نظرية الحجاج في اللغة عند ديكرو وأنسكومبر :

انبثقت نظرية الحجاج في اللغة من صلب نظرية الأعمال اللغوية التي قدمها أوستين (austin) وسورل (sourell) ضمن الأفعال الكلامية، ثم قام ديكرو بتطوير آرائهما المتعلقة بالأفعال اللغوية، فأضاف فعلين آخرين (فعل الحجاج) و (فعل الاقتضاء) [2]. وتلتقي بلاغة ديكرو وأنسكومبر ببلاغة بيرلمان وتيتكا في خضوع البلاغتين لقانون واحد، هو قانون الأنفع والأجدى في الخطاب، والأشكال الواحدة في الهيكلة هي الهيكلة الحجاجية بالوصل، والهيكلة الحجاجية بالفصل[3]. وتكمن نقطة ضعف الخلاف الجوهرية بين البلاغتين في أنّ ديكرو خلافا لبيرلمان الذي يرى أن كل قول لا يحتوي على فعل إقناعي لا يكون حجاجا بل أدبا في المعنى العام يعمم الحجاج على كل قول ويجعلها تعادلية ضرورية: كل قول: حجاج[4] .ولما كان كل كلام حجاجيا فوظيفة الكلام الجوهرية هي أن يوجه لا أن يدل[5]، فالبنى الحجاجية كما يرى ديكرو ليست ذات طبيعة منطقية، ولكنها لغوية بالأساس داخلة في اللغة التي تحتوي في بينتها على معلومات تتعلق بالحجاج، هذه المعلومات يمكن تشبيهها وظيفيا بتجديد مسبق للتسلسلات الخطابية [6]. فالحجاج عندهما هو مجال لعملين: عمل التصريح بالحجة من ناحية، وعمل الاستنتاج من ناحية أخرى سواء أكانت

---

1. المرجع السابق نفسه، ص 64/63.
2. أبو بكر العزاوي: الحجاج واللغة، ص15 .
3. عبد الله صولة: البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، ص 32.
4. عبد الرزاق بنور: الأطر الإيديولوجية لبعض نظريات الحجاج، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 2، ص 312.
5. عبد الله صولة : البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج) ،ص 32.
6. صابر الحباشة: التداولية و الحجاج، ص18.

النتيجة مصرحا بها، أو مفهومة من (ق1) أي القضية الأولى [1]. وهما بذلك قد حصرا درس الحجاج في نطاق دراسة اللغة لا في البحث عما هو واقع خارجها، فإمكانيات التتابع الحجاجي تحدد من خلال عمل لغوي (acte de langage) مخصوص هو عمل الحجاج (acte d'arg un entation).[2]

والجملة عند ديكرو وأنسكومبر (أي المستوى الإعرابي و المعجمي) تتضمن وجهة حجاجية تحدد معناها قبل أي استعمال لها، ولكن القول الملفوظ (أي استعمال الجملة في المقام) يفرض ضربا من النتائج دون غيرها، وهذا يستلزم أن الملفوظ لا يصلح لأن يكون حجة لهذه النتيجة، أو تلك إلا بموجب الوجهة الحجاجية المسجلة فيه، ومأتى هذه الوجهة الحجاجية، وهذه المكونات اللغوية: "الروابط و العوامل" هي التي تحدد طريق الربط بين النتيجة وحجتها[3]، فالروابط والعوامل الحجاجية هي المؤشر الأساس والبارز، وهي الدليل القاطع على أن الحجاج له مؤشر في بنية اللغة نفسها[4]. وعندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما علاقة ترتيبية معينة، فإن هذه الحجج تنتمي إلى السلم الحجاجي نفسه الذي هو فئة حجاجية موجهة ويتسم بالسمتين الآتيتين:[5]

1- كل قول يرد في درجة ما من السلم يكون القول الذي يعلوه دليلا أقوى منه بالنسبة إلى (ن).

2- وإذا كان القول(ب) يؤدي إلى النتيجة نفسها(ن) فهذا يستلزم أن (ج) أو (د) الذي يعلوه درجة يؤدي إليها حيث (ن):نتيجة و(ب)، (ج)، (د) حجج .ويسير السلم الحجاجي وفق قوانين ثلاثة:

- قانون النفي.

1. عبد الله صولة: الحجاج في القران، ص 33.
2. المرجع نفسه، ص 34.
3. شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة ، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية ، ص 376.
4. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتية، ص 158.
5. أبو بكر العزاوي: اللغة و الحجاج، ص 21/20.

- قانون القلب.
- قانون الخفض[1] .

وقد أقحم ديكرو وزميله الحجاج في التداولية، بل ويقر ديكرو الانتماء إليها[2]، ولكن ما عيب على هذه النظرية هو حصر صاحبيها دلالة الملفوظ في التوجيه، إلاّ أن دلالة الكلام (وحتى الكلمة) ليست التوجيه فحسب، وإنما التوجيه جزء من دلالة الكلام، أو بعض منها [3].

وقد شكلت النظريات السابقة المرجع النظري في الدراسات الغربية للحجاج، فنظرية البلاغة الجديدة هي الأساس الأول، والمنطلق لكل النظريات بعدها، وقد حُصر الحجاج فيها في أشكال اتصالية، وأشكال انفصالية. أمّا نظرية المساءلة - التي كانت انطلاقاتها فلسفية - فقد اختزل فيها مايير عملية الحجاج في ثنائية (سؤال/ جواب)، وهي تقترب كثيرا من نظرية البلاغة الجديدة خاصة من حيث المفاهيم والمصطلحات، بينما تبلورت جهود تولمين النظرية في دراسة الحجج وأنواعها. وتعد نظرية الحجاج في اللغة ثمرة تزاوج بين الحجاج والتداولية، إذ يعد الحجاج بعدا جوهريا في اللغة، وقد أسهب صاحبها في تحليل البناء الحجاجي من طريق السلم الحجاجي، والروابط،و العوامل الحجاجية .

---

1. المرجع السابق نفسه: ص 24/23/22.
2. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص 34.
3. المرجع نفسه، ص 36.

3-الدرس الحجاجي العربي المعاصر:

تلقى الدارسون العرب النظريات الحجاجية الغربية وتطبيقاتها كغيرها من العلوم الأخرى من طريق الترجمة، غير أن هذا التلقي لم يكن تلقيا سلبيا ولا ساكنا، فقد سعى الكثير من الباحثين إلى ترجمة الكتب النظرية الأولى التي أسست للحجاج في الغرب، وتجسد هذا السعي في أعمال فردية، وجماعية، فأما العمل الفردي فمثلته الكثير من الإنجازات أهمها ترجمة كتاب:" نظريات الحجاج" لـ: فليب بروتون وجيل جوتييه من طرف: محمد صالح ناجي الغامدي.

كما تضافرت جهود الكثير من الباحثين التونسيين، في عمل جماعي، على رأسهم: حمادي صمود، عبد الله صولة، هشام الريفي... تحت عنوان: " أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم"، وقد كان هذا العمل بعيدا عن الترجمة بمعناها الدقيق، وأقرب إلى العرض المفصل لهذه النظريات و قد سعى الدارسون من خلالها إلى ربط الثقافة العربية بالثقافة الغربية ، ومدعمة بآراء وأفكار ووجهات نظر الدارسين أنفسهم.

و اتجهت جهود بعض الباحثين إلى استثمار الدرس الغربي من أجل الوقوف على حيوية تراثنا مثل ما قدمه محمد سالم محمد الأمين الطلبة في مقاله المطول: "مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة"[1]، ويضاف إلى ذلك كتاب عبد الله صولة " الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية " الذي َنمّ عن إحاطة واسعة بالنظرية الغربية، وقدرة واعية على تطويعها بما يناسب الثقافة العربية عموما والنص المقدس الأول على وجه الخصوص.

[1]. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 453.

وترقى بعض الدراسات الحجاجية في النظر للحجاج على أنه مظهر من المظاهر التي يتجلى فيها التداخل المعرفي[1] على نحو ما نجده عند طه عبد الرحمن من خلال كتبه: "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" و "العمل الديني وتجديد العقل"، " أصول الحوار و تجديد علم الكلام". يقول في اللسان والميزان: « فقد جمعنا في هذا الكتاب أبحاثا منطقية لسانية، إذ سعينا أن نجيء بها بشكل أو بآخر بما لا نكون معه مقلدين ولا ناقلين، ولا شارحين، بين اختراع لمفاهيم، وتوليد لمصطلحات، وبيان لفروق، وإنشاء لدعاوى، ووضوح لمبادئ، ووضع لقواعد، وترتيب لقوانين، وتدليل على مسائل، واستخلاص لنتائج، وتصحيح لآراء، وإيراد لشبه وقس على ذلك نظائره».[2] وقد اجتهد طه عبد الرحمن في هذا الكتاب وغيره بحثا عن رابط منطقي لغوي في سك نظرية تأخذه بقوة المنطق وسلاسة اللغة.[3] وأهم ما تميزت به أعمال طه عبد الرحمن تأسسها على الدرس الحجاجي العربي وتفعيلها مع مستجدات النظريات الغربية الحديثة.

بينما تدخل أعمال صلاح فصل البلاغية، وجهوده خاصة في كتابه: "بلاغة الخطاب وعلم النص" في ربط الحجاج بالدرس النقدي، والتي تجاوزت المقولات الحجاجية إلى ربط بلاغة الخطاب بعلم النص من جهة وإمدادها بالعديد من الآليات التحليلية المستمدة من فكرة التداخل المعرفي من جهة أخرى[4]، سعيا إلى توسيع البلاغة المعاصرة لتشمل إلى جانب الأصول القديمة قضايا علم الذكاء الاصطناعي، وعلمي النفس والاجتماع المعرفيين.[5]

---

1. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 275.
2. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص18.
3. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب ص 451.
4. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص286.
5. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي في البلاغة المعاصرة، ص 286.

وتمثل دراسات وترجمات محمد العمري مشروعا علميا جريئا يفتح آفاقا جديدة للدراسات البلاغية والنقدية، وتكشف عما يتميز به صاحبه من تشبع بالتراث، وتحكم في النظريات الغربية[1]، فقد حاول أن يصوغ العملية الإقناعية في الخطابة العربية صياغة منطقية طبقا لما جاء عند أرسطو وأفلاطون.

بينما ارتبطت جهود اللغوي المغربي أبو بكر العزاوي بالحجاج اللساني، وهو المتأثر بمدرسة (ديكرو) المشرف على رسالته في الدكتوراه، وقد ذكر العزاوي أنه عمل على تطبيق نظرية الحجاج في اللغة على ظواهر جديدة لم يدرسها لا (ديكور) ولا تلاميذه، ويقصد بذلك ظاهرة الاستعارة، وما أسماه بالحجاجية الأيقونية[2]. وعليه تدور الجهود العر بية في الدرس الحجاجي في نقاط أهمها:

- أن الجهود كانت إيجابية وحركية، إذ إنها لم تنقل الدرس الغربي حرفيا بالترجمة، وإنما عملت على تفعيله مع النص العربي، ورصد تفاعله مع الدرس الحجاجي الغربي.
- أنها تنوعت بين الترجمة، وقراءات في البحوث الغربية، والتأصيل للدرس الحجاجي العربي، وتطبيق النظرية الغربية على النص العربي قديمه وحديثه.
- أن جهود باحثي المغرب العربي كانت في الطليعة، يتقدمهم باحثو تونس والمغرب، وماتجدر الإشارة إليه في هذا الموضع أن جهود طه عبد الرحمن التي اتكأت على الدرس الحجاجي العربي قد شكل الخلفية النظرية لأبحاثه في الحجاج من دون أن نعدم استفادته من النظريات الغربية الحديثة، فكانت بذلك أبحاثه في الحجاج متميزة من غيرها من الأبحاث.

[1]. المرجع نفسه، ص 178.

[2]. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص354.

أهّ الدرس الحجاجي العربي ميّزه عملان جماعيان ضخمان، الأول في أجزاء خمسة و هو " الحجاج مفهومه ومجالاته" أعده وقدم له حافظ إسماعيل علوي، والثاني " أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم". كل هذه الجهود، وغيرها تبشر بنظرية عربية الأصل والفروع توازي النظريات الغربية أو تفوقها.

الفصل الثاني

آليـــات الإقنـــاع

المبحث الأول: المكون السياقي

المبحث الثاني: المكون المنطقي

"...ولهذا يعد عدم الإتفاق علامة على الخطأ، ففي الوقت الذي يحكم فيه شخصان على الشيء نفسه حكما متناقضا، فإنه من الأكيد - حسب ديكارت - أن أحدهما قد أخطأ أو أنهما معا لا يملكان الحقيقة، ذلك أنه إذا كان أحدهما يملك رؤية واضحة فإنه يستطيع أن يطرحها على خصمه بأي شكل حتى ينتزع منه اقتناعه بها"

بيرلمان وتيتكا

تمهيد:

يعد الإقناع(*) غاية العملية الحجاجية، يسعى المحاجج إلى تحققها في متلقيه مستغلا كل الإمكانيات المتاحة له، وهو في اصطلاح الغربيين:«حمل الإنسان على اعتقاد رأي للعمل به»[1]. فالخطيب يتوخى تسخير المخاطب لفعل أو ترك، بتوجيهه إلى اعتقاد قول يعتبره كل منهما، أو يعتبره المخاطب شرطا كافيا، ومقبولا للفعل أو الترك[2].

ويُلغي هنريش بليث (HENRICH BLITH) الحدود بين الوسيلة، والغاية حين يساوي بين الحجاج والإقناع. فيعرّف الإقناع بأنه «قصد المتحدث إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري والعاطفي عند المتلقي».[3] ولكن يظهر خلاف جوهري بين الإقناع والحجاج مفاده أن الإقناع يقصد التأثير في مستمع سلبي بينما يتطلب الحجاج مستمعا فعالا، ونشيطا في عملية البحث عن الأفضل، ذلك أنه؛ أي الحجاج فضاء للحوار والنقاش لإفضاء الإلزام، والإرغام كما في الإقناع[4]. غير أن طه عبد الرحمن يرى الإقناع عملية بعيدة عن صبغة الإكراه «وإنما تتبع في تحصيل غرضها سبلا استدلالية متنوعة تجر الغير جرا إلى الاقتناع برأي المحاور»[5].

(*)للوقوف على الفروق الدقيقة بين الإقناع، ومختلف مفاهيمه، ودقائق الفروق بين مصطلحي (الإقناع أو الاقتناع) عند الدارسين الغربيين و في المعاجم الغربية. ينظر: هشام بلخير، آليات الإقناع في الخطاب القرآني(سورة الشعراء نموذجا) دراسة حجاجية، مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في اللسانيات العامة، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة باتنة، 1432هـ-2012/2011م، (الفصل النظري).

1. Persuasion. N.f action de persuader ; don de persuader. Obtenir par la persuasion ; non par la contraire. Elle a beaucoup de persuasion/ convictions. Philippe Auzou, dictionnaire encyclopédique, édition Auzou, Paris, 2012 p 1533.

2. حمو النقاري: حول التقنيين الأرسطي لطرق الإقناع، ص2.

3. هنريش بليث: البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص تر جمة وتقديم وتعليق: محمد العمري، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان ط2، 1999م ص102.

4. عبد العزيز لحويدق: الأسس النظرية لبناء قرائية للنصوص الحجاجية، ص336.

5. طه عبد الرحمن : في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص38.

ولأن العملية الإقناعية لسانية، منطقية، فإنها تتطلب مخاطِبا، ومخاطَبا، وخطابا، وتتطلب الدراسة حينئذ التبصر بكل زوايا سياق هذه العملية. ولما كانت النصوص الحجاجية مؤسسة على بناء فكري معقد كانت الإحاطة **بالمكون السياقي**(*) أمرا حتميا، فالسياق هو الإطار العام الذي يسهم في ترجيح أدوات بعينها، واختيار آليات مناسبة لعمليتي الفهم والإفهام بين طرفي الخطاب[1]، وأما المقصود بالمكون السياقي فهو ما يتكون منه هذا السياق، أي مجموع المدخلات التي تمثل عناصر العملية الحجاجية وتشمل مخاطِبا، ومخاطَبا وخطابا، إذ تقتضي الضرورة الوقوف عليها؛ لأنها أداة إجرائية فعالة في مقاربة النصوص[2]، وسبيل للاقتراب من المعنى، وقد حققت كل هذا بعد غُلُو المناهج الشكلية، والبنوية في عزل داخل البنية عن خارجها عقدا من الزمن. لذلك سنحاول في هذا المبحث التغلغل في تلك الفترة الزمنية وما صاحبها من قضايا سياسية، ودينية وما طرح فيها من قضايا فكرية.

(*) هذا المصطلح من وضع عبد الهادي بن ظافر الشهري. ينظر: آليات الحجاج وأدواته، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص76.

1. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتجيات الخطاب، ص40

2. علي آيت أوشان: السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1421هـ، 2000م ص15.

المبحث الأول: المكون السياقي:

تعد الدراسة من غير معرفة السياق بترا ونفيا للتأويل، بينما تمُكن الإحاطة بكل جزئياته لحضور الكاتب في خطابه، وتنبئ عن متلقيه ودرجاتهم. ووضع الرسالة الجوابية للحسن البصري في سياقها يعود بنا إلى فترة الخلافة الأموية (32-41هـ)/ (661-750م).

فقد مرت فترة النبوة وتلتها الخلافة الراشدة لعهدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، والناس على التوحيد، والكلمة على الكتاب والسنة لا غير، وبعدهما ودّع المسلمون الاستقرار والأمان، ليؤرخ بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه لبداية عهد جديد هو عصر الفتن والحروب، «فبعد امتناع معاوية من البيعة لعلي حتى تسليمه قتلة عثمان بن عفان رضي الله عنه،كان من أمرصِّيَنفَّ) ما كان، ثم آل الأمر إلى التحكيم، وبه استفحل أمر معاوية، ولم يزل علي في اختلاف مع أصحابه حتى قتل رضي الله عنه، ثم ركب الحسن في جنود العراق، وركب معاوية في أهل الشام، فلما تواجه الجيشان سعى الناس بينهما في الصلح فانتهى الحال إلى خلع الحسن نفسه من الخلافة، وسَلّم الملك إلى معاوية بن أبي سفيان. وكان ذلك في ربيع الأول من سنة إحدى وأربعين للهجرة، وسمي هذا العام بعام الجماعة لاجتماع الكلمة فيه على أمر واحد»[1].

ولتثبيت دعائم الحكم الأموي مارس حكامه تسلطا حاولوا من خلاله طمس محاولات التفكير في معارضة سياسة الملك، وأوصلهم ذلك إلى تجاوزات خطيرة، وإراقة الكثير من الدماء؛ لأنهم لم يستطعوا إخضاع العرب بقوة "القبيلة والعصبية"[2] وحدها فالعرب أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض، ولذلك

---

1. ابن كثير: البداية والنهاية، اعتنى به: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، بيروت، لبنان، ج1، ط 1، 2004م، ص1202.

2. علي الإدريسي: في تأسيس الحجاج لدى مفكري الإسلام الرسالة الجوابية للبصري على رسالة عبد الملك بن مروان نموذجا، ص84.

استعانوابالصبغة الدينية المذهبة للغلظة، والأنفة، والتحاسد[1] لكنهم أداروها حيثما ولوا وجوههم لتخدم سياستهم وأغراضهم الدنيوية. فنظام الخلافة الذي كان شوريا في عهد الخلفاء الراشدين، تحول إلى حكم هرقلي وكسروي في عهد بني أمية، وتبع ذلك التغيير قيام مظاهر كثيرة للظلم الاجتماعي، والتمييز العرقي والسياسي الأمر الذي أدى إلى نشأة العديد من حركات المعارضة وأحزاب المقاومة[2].

ولما استجد من الأقضية والأحداث ما لم يكن من قبل، ولم ينزل فيه نص صريح كان على علماء الإسلام أن ينظروا بإحدى العينين إلى قواعد الإسلام وتعاليمه، وبالعين الأخرى إلى المدنية الجديدة[3]. وإذا كان الكتاب المنزّل قد حث على النظر العقلي والتدبر فيما خلق الله فأحسن خلقه، فإن هذه النظرة توجهت وجهات متباينة، إذ اعتمدت الكتاب الكريم من جهة، والسنة من جهة، ثم حكمت العقل في المشكلات جميعها[4]، وهي الطريقة التي اختارها المتكلمون وعلى رأسهم المعتزلة(*) والأشعرية (**) الذين عرفوا آداب الجدل والمناظرة، واستعانوا بالمنطق اليوناني، وإن غالى بعضهم في دراسة القرآن على نحو يدرس به الحساب، والهندسة فأضر ذلك بالديّن[5] مثلما جاءت به تعاليم بعض التيارات في ذلك الوقت.

---

[1]. ابن خلدون: المقدمة، ص163.

[2]. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ، 1997م، ص 35/34.

[3]. أحمد أمين: ضحى الإسلام، بيروت ، لبنان، ج1، ط1، دت، ص 370.

[4]. جعفر آل ياسين: المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دراسة في التراث، دار الأندلس، بيروت ، لبنان، ط2، 1980م، ص54/53.

(*) المعتزلة هم أصحاب العدل والتوحيد، يلقبون بالقدرية والعدلية. ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، مج 1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط، 1400هـ/1980م، ص43. والقول الراجح في نشأة المعتزلة، ما ورد من اعتزال واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد حلقة الحسن البصري، وأن تسميتهم بالمعتزلة نشأ عن اعتزالهم هذا، وقد سموا أنفسهم بذلك، وهو أشهر ما ورد من الروايات، وواصل بن عطاء هو رأس المعتزلة فنشأتهم مرتبطة به. ينظر: عبد الرحمن بن صالح المحمود: القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ص172/171.

(**) الأشعرية هم أصحاب أبي الحسن الأشعري، وهو علي بن إسماعيل الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري، توفي سنة 324هـ، ومن أشهر كتبه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الإبانة عن أصول الديانة، ومن عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعري كان يقرر عين ما يقرر أبو الحسن الأشعري، في مذهبه. ينظر الشهرستاني: الملل والنحل، مج1، ص94.

[5]. أحمد أمين: ضحى الإسلام، ص356.

وقد شرعت الحياة الفكرية، والدينية تبحث عن دلالة (العمل) و (الإيمان)[*] وعن العلاقة بينهما أَمرتبطان هما أم منفصلان؟ كما ظهرت مسألة النص، والتفسير ولحقت بهما المسائل التي تقترن غالبا بكل عقيدة دينية، كمشكلات "القضاء والقدر" و"الظاهر والباطن " وقضية " الصفات الإلهية " فكانت تلك بمجموعها عوامل داخلة في إنماء وتحريك الفكر العربي للتجديد في مواقفه ومواقعه[1].

فظهرت البواكير الأولى للحركة العقلية في الإسلام متمثلة **بالجهمية**[**] أولا، التي ادعت أن الإنسان ليس قادرا على كل شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبر في أفعاله لا قدرة له ولا اختيار وأن الله يحدث الأفعال منه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب الأفعال إلى الإنسان مجازا كما تنسب إلى الجمادات فيقال: (أثمرت الشجرة) و(طلعت الشمس) و(تغيمت السماء وأمطرت)[2] وهؤلاء هم الجبرية الذين نفوا الفعل عن العبد، وأضافوه إلى الرب، فالله حسبهم يجبر العباد على أعمالهم التي ليس لهم أي دور فيها[3]. والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، وتثبت المتوسطة للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، وأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل وسمى ذلك كسبا فليس بجبري.[4]

(*) كانت أعمال الدولة لا تصلح أنموذجا مثاليا لقيم الدين، وما هو متنظر من المتدينين به، فلا يجب أن تتخذ دليلا على افتقار خلفائها، وأمرائها وولاتها إلى الإيمان؛ لأنه لا يعدو أن يكون تصديقا قلبيا. ينظر: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص 35.

[1]. المرجع نفسه

(**) هو أبو محرز بن صفوان الراسبي من موالي بني راسب من أهل خرسان ينسب إلى سمرقند، وترمذ، وهو رأس فرقة الجهمية التي تعد من الجبرية الخالصة،كان من الذين يدعون إلى الإصلاح بالقوة، قتل الجهم بأصبهان وقيل بمرو، قتله نائبها سلم بن أحور بن أبي داؤود. ينظر ابن كثير: البداية والنهاية ج2، ص1464. وينظر: الشهرستاني: الملل والنحل، مج 1، ص 86.وينظر: عبد الرحمن بن صالح المحمود : القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه،ص200.

[2]. الشهرستاني: الملل والنحل، مج 1، ص 87.

[3] عبد الرحمن بن صالح المحمود، القضاء و القدر في ضوء الكتاب وسنة ومذاهب الناس فيه، ص200.

[4]. الشهرستاني: الملل والنحل، مج1، ص 85.

وناقضت **الجهنية**[*]الجهمية وهم الذين أكدّوا أن الإنسان رب أفعاله، وهو حر في خلق هذه الأفعال، إن خيرا فلنفسه وإن شرا فعليها، ونزّهوا الرب عن أفعال الإنسان الشريرة والظالمة، فالكفر والمعاصي عندهم "ليست بتقدير من الله" [1]، وهم القدرية الأولى الذين أنكروا علم الله السابق بالأمور وهذا معنى ما في حديث مسلم أنهم يزعمون أن لا قدر والأمر أنف، أي مستأنف، لم يسبق لله فيه علم وهؤلاء هم الذين تبرأ منهم من سمع بهم من الصحابة كعبد الله بن عمرو، وأبي هريرة، وابن عباس[2]، وقد قال الحسن البصري عن صاحبهم الأول: «إياكم ومعبدا فإنه ضال مضل» [3]، وقد كانت هذه الطائفة أفرادا، كما كانت آراؤهم تلقى صدا كبيرا من طرف الناس، بعد أن أنكرهم الصحابة وكفرّهم الأئمة. ثم ظهرت فرقة روجت لمذهبهم هذا، وأذكت فتيله ممثلة في المعتزلة[4].

فقد سلك المعتزلة مسلك معبدالجهني، وغيلان الدمشقي، وقرّر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما قرّر قاعدة الصفات، فقال: «إن البريء حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إلى شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان، والكفر، والطاعة، والمعصية وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله»[5]. وقد جعل المعتزلة لفظ القدرية مشتركا، وقالوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى[6].

(*) هم أتباع معبد الجهني، وهو معبد بن عبد الله بن عكيم، يقال أنه أول من تكلم بالقدر وأنه أخذه عن رجل من النصارى من أهل العراق يقال له سوسن، وأخذ غيلان القدر من معبد، وقد خرج معبد مع ابن الأشعث فعاقبه ثم قتله. ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج1 ،ص1360.

1. أحمد أبوزيد: المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القران، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ط1، دت ،ص 30.

2. عبد الرحمن بن صالح المحمود: القضاء و القدر في ضوء الكتاب وسنة ومذاهب الناس فيه، ص165.

3. ابن كثير: البداية و النهاية، ج1 ، ص1360.

4. عبد الرحمن بن صالح المحمود، القضاء و القدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ص168.

5. الشهرستاني: الملل و النحل، مج 1، ص 47.

6. المرجع نفسه.

وقد اختلف الناس في المعتزلة فمنهم من يقول بقدريتهم، فيرون أن المعتزلة أنفسهم لا يجدون في الانتماء إلى القدرية حرجا، ولا غضاضة، وهم يضعون رجالهم في مقدمة طبقات الاعتزال ورجاله، وأولهم معبد الجهني[1]، على حين يرى عبد الرحمن بدوي أن المعتزلة لم يكونوا في الأصل فرعا أو استمرارا للقدرية في القرن الأول، وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة[2]. ويبدو أن المشكلة الأساس في الاحتجاج بالقدر هو توهم العارض بين الشرع للتكليف، ثم الحساب، والجزاء، والقدر المقتضي لكمال ربوبية الله تعالى ونفوذ مشيئته، وكمال قدرته في خلقه[3].

فالقدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلّع على ذلك ملك مقرب، ولا نبي مرسل[4]؛ لأنه علمه عز وجل بالأشياء قبل وقوعها، وكتابته لها في اللوح المحفوظ، وعموم مشيئته كما تقع، وخلقه عز وجل للأشياء كلها وهي أربعة:

- ✓ العلم السابق.
- ✓ الكتابة السابقة.
- ✓ عموم مشيئة الله عز وجل.
- ✓ عموم خلقه عز وجل[5].

[1]. أحمد أبوزيد، المنحى الاعتزالي في البيان و إعجاز القران، ص 30.

[2]. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين: المعتزلة الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النيصرية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، دط،1997م ص39.

[3]. عبد الرحمن بن صالح المحمود: القضاء و القدر في ضوء الكتاب والسنة و مذاهب الناس فيه، ص409.

[4]. أبو جعفر الطحاوي: جامع الدروس العقدية في شرح العقيدة الطحاوية، دار ابن حزم، القاهرة، مصر، ط1، 1430هـ، 2009م ص101/100.

[5]. المرجع نفسه، ص125.

فطوى الله كل ما سبق عن أنامه، ونهاهم عن مرامهمن أجل ذلك أغضب تخاصمُ الصحابة في القدر وتنازعهم الرسولَ صلى الله عليه وسلم فقال: «أبهذا أُمرتم، أم بهذا أُرسلت إليكم، إنما هلك من كان قبلكم حيث تنازعوا في هذا الأمر، عزمتُ عليكم ألا تنازعوا فيه».[1]

وقد عالج الصحابة ما أُشْكل عليهم من دقائق قضيةالقدر بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بالإيمانوالتسليم، ومما روي عن أبي الأسود الدُؤلي، قال عمران بن حصين : «أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم من قدر سابق؟ أو فيما يستقبلون به مما أتاهم بينهم، وتثبت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيء قضي عليهم ومضى عليهم قال: أفلا يكون ظلما؟ قال: ففزعت من ذلك فزعا شديدا وقلت: كل شيء خلق الله وملك يده، فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون، قال لي يرحمك الله: إني لم أرد بما سألتك إلا لأحرز عقلك».[2]

ويَرِدُ البعض التحاجج في القدر إلى تعارض بعض آيات القرآن الكريم، ولو ظاهرا، منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ سورة الكهف (23/24)، وقوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ سورة الكهف (29). فارتباط مشيئة الفرد بمشيئة الله في الآية الأولى، وتأكيد المشيئة الخاصة للإنسان في الثانية طرحت الكثير من الأسئلة:

- ✓ هل الإنسان مختار ومجبر في آن واحد؟
- ✓ هل له إرادة يدبر بها؟ وما صلتها بإرادة الله؟

---

[1]. الحديث حسن رواه الترميذي في صحيحه، كتاب القدر رقم2133 وحسَّنه الألباني في صحيح الترميذي رقم1732.

[2]. عبد الرحمان بن صالح المحمود: القضاء و القدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ص155/184.

✔ما معنى أن يكون الإنسان مجبرا إذا كان لا يفعل إلا بفعل الله؟ [1]

وانطلقت الطوائف ما بين مغلب للشرع معظّم له لكن على حساب القدر كما هو حال المعتزلة وما بين مغلب للقدر على حساب الشرع كما هو حال الجبرية، ومن قال بقولهم من الصوفية ونحوهم[2]. والحق أن لا تعارض بين الأمرين: الشرع والقدر، إذ إن كلاّ منهما من الله تعالى، كما في مسألة النقل والعقل، فالله هو مقدر الأقدار، ومشرع الشرائع، ومكلف العباد، فكيف يكون بينهما تعارض، بل التعارض كله من افتراء أصحاب أهل الأهواء، والبدع في احتجاجهم بالشرع على إنكار القدر، أو بالقدر على إنكار الشرع[3]. وقد فصل أهل السنة والجماعة في القول، و أعطوا الجواب الشافي الذي تطمئن له نفس المؤمن(*).

وتعد "الرسالة الجوابية" التي ردّ فيها الحسن البصري على تساؤل عبد الملك بن مروان من أهم مصادر القول في القضاء والقدر، هذه القضية الدينية الفلسفية التي أخذت لدى المسلمين في فترة من الفترات بعدا ميتافيزيقيا، يقول بعضٌ إنها من خلق الإنسان المسلم[4]، على حين أكد الكثير من علماء الإسلام في العصر المعاصر أن مذهب الجبر كمذهب القدر كمذهب التشييع ... الكل طبخ في مطابخ اليهود،وقدّم طعاما مسموما للمسلمين ليموتوا ويهلكوا به[5]. فالمفكرون العرب أدركوا المشكلة، وأضافوها إلى الإنسان مرة، وإلى الله مرة أخرى، وفي الحالتين لم تخرج عن نظرتهم إلى دلالة الفعل الإنساني، إذ لم يربطوها ربطا واضحا

[1]. أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، دت، ص9/8 .

[2]. عبد الرحمن بن صالح المحمود: القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ص409.

[3]. المرجع نفسه، ص409/410.

(*) للتعمق أكثر في رأي أهل السنة والجماعة ينظر: العقيدة الطحوية لأبي جعفر الطحاوي، ص100 ومابعدها، وينظر: عبد الرحمان بن صالح المحمود القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه.

[4]. . جعفر آل ياسين: المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، ص 59.

[5]. أبو بكر جابر الجزائري عقيدة المؤمن، مكتبة العلوم والحكم ، المدنية المنورة، السعودية، ط1 ، 1420هـ، 1999م، ص 274.

بعناصر المعرفة الإنسانية من جهة ولا بالأخلاق والسلوك من جهة أخرى، كي يستوي عندهم موقف الإنسان إزاء المشكلات التي يتعامل معها سواء ما يرتبط بالعقيدة، أو بالأعراف[1].

وعليه، فكل ما أفرزته تلك المرحلة من أمور سياسة، وتيارات فكرية، وبدع، وأحداث دينية ساهمت مجتمعة في صنع "الرسالة الجوابية" موضوع الدراسة، فالقارئ لا يستطيع أن يقارب النص لمجرد ترجمة بياناته الواردة فيه، وإنما ستكون كل تلك الأحداث إطارا غير تنميطي «يمنح الكلمة الملقاة، والأخرى المكتوبة دورهما ومكانتهما وما تحملانه من شحنات دلالية، أو معنوية قبلية»[2] توحي بتأويلات وقراءات متعددة للخطاب الواحد.

1-1 في طبيعة الرسالة:

ككل خطاب ينتج من تفاعل بين متحاورَين (مخاطِب) و(مخاطَب)، تجاوزت "الرسالة الجوابية" هذا التفاعل إلى عملية حجاجية هي نتاج التفاعل، والتقابل[3] معا، وانتقلت وظيفة طرفيها حينئذ إلى (مدّع) و(معترض)، وقد عمل كل من الطرفين (المدَّعي) و(المعترَض) على تغيير معتقدات الآخر، مما أعطاها شكل المناظرة الضمنية، وقف فيها عبد الملك بن مروان مساندا للتيار الجبري وأفكاره، ووقف الحسن البصري في وجه ذلك التيار وقوفا أراد به ملك بن أمية أولا، ثم التيار الذي والاهم وأعانهم عليه.

ويدخل النص المدروس دائرة **الحجاج التقويمي**، والذي يقوم على إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية ينزلها منزلة المعترض على دعواه، إذ لا يكتفي المستدل بالنظر في فعل إلقاء الحجة على المخاطب، بل يكون مستبقا لاستفساراته، واعتراضاته، ومستحضرا

---

[1]. جعفر آل ياسين: المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، ص 60 /61.

[2]. حمد سالم محمد الأمين الطلبة: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ج2 ، ص212.

[3]. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص66.

لمختلف الأجوبة[1]، وهو ما نقف عليه في الخطاب الحجاجي للحسن البصري، ففي اعتراضه هذا حوار ضمني بينه وبين الخليفة أولا، ثم بينه وبين الجبرية باعتبارهم التيار الذي تسير الدولة الأموية في ظلاله. من أجل ذلك جاء الخطاب الحجاجي محتوياعلى كثير من العبارات من قبيل: «فلو كان الأمر كما قال الجاهلون ...لما قال الله **...**». وقوله: «وكيف يصح ذلك مع قوله...»[2]، متجنبا في الوقت نفسه انتهاج طريقة**:** « إن قالو ...قلنا...» أو« إن قالو...يقال لهم...» وقد كانت معروفة في مجال المناظرة والجدل فاستبعد بذلك الاحتجاج بالافتراضت، وفضّل التحاجج بما يتفق كل المسلمين على صحته وصدقه، ألا وهو النص القرآني[3]. ويطلق على هذا النوع من الحجاج كذلك ما يسميه إيميرين وجروتندورست **بالحوار الضمني**، وغرضه درء الشك المتوقع من قبل المرسل إليه[4]**.**

وما تجدر الإشارة إليه أن اعتراض الحسن البصر ي ما كان موجها إلى الخليفة فحسب، وإنما كان في مجمله خطابا معار ضا للخطاب الجبري في قضية القضاء**.** وعليه يبقى الادعاء واحدا؛ لأن الخليفة معتنق لتيار االجبري، أو أن الجبرية يؤَمّنون وراء الخليفة، على حين يتجه هذا الادعاء لِلمدعيّين ، ذلك أن الخطاب يتجه حينا إلى الخليفة، وإلى الجبرية في أحايين كثيرة.

ويبين الجدول التالي طبيعة الرسالة.

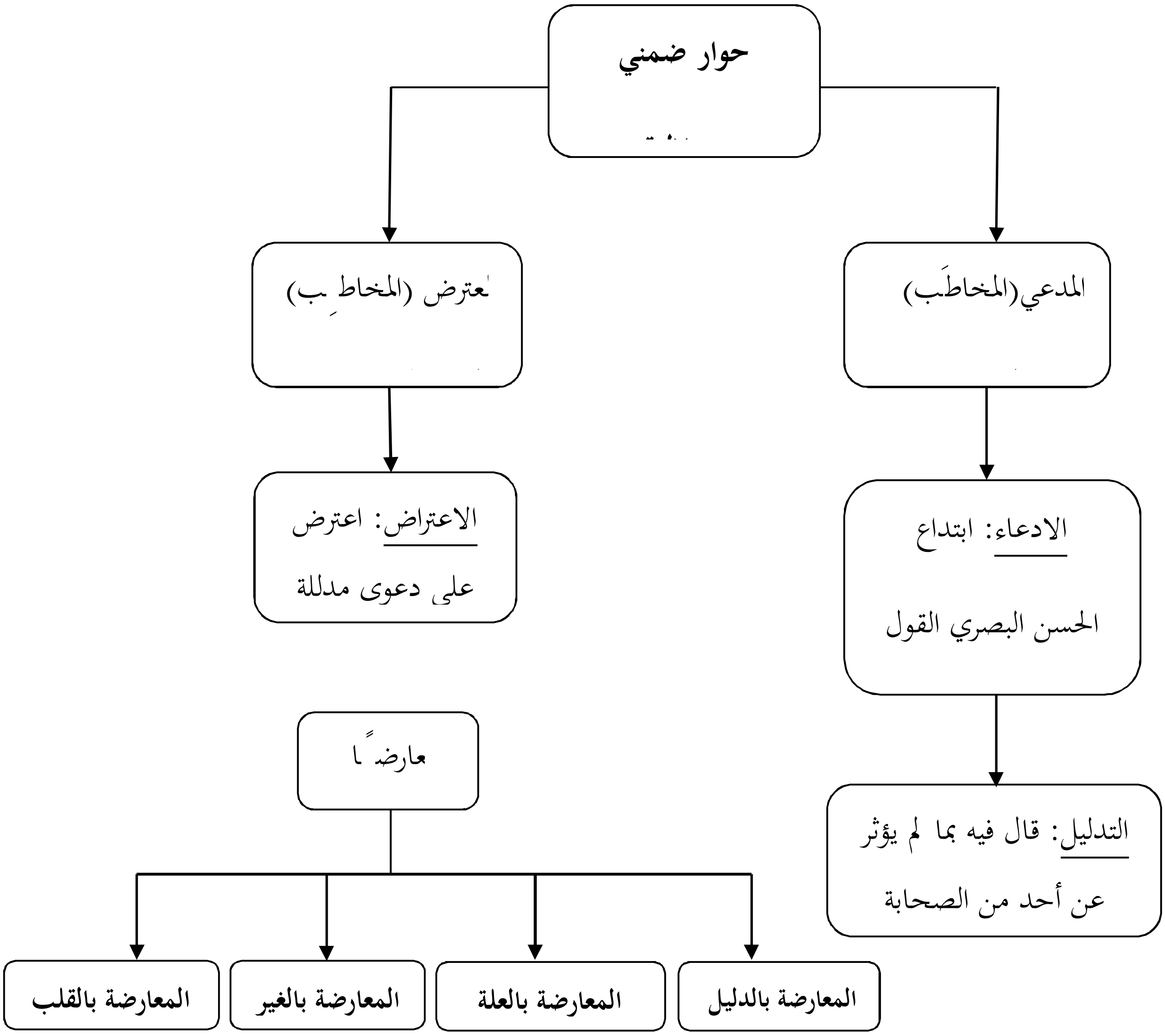
---

[1]**.** عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص374**.**

2**.** أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، اكتشاف وتحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر تونس، دط دت،(الرسالة)، ص 220/219**.**

[3]**.** علي الإدريسي: في تأسيس الحجاج لدى مفكري الإسلام، ص91**.**

[4]**.** عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص374**.**



[1]. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص79.

1-2المـُدَّعي (المخاطَب):

يعد التفاعل بين الأنا والآخر ضرورة لا غنى عنها؛ لأنها الطريقة الأمثل لسد هوة الاختلاف وتحقيق التواصل بمختلف أشكاله، فالطرف الواحد لا يشكل إلا نصف كلمة، ويتم الآخر نصفها المتبقي إن توافقا أو اختلافا. الأمر نفسه في العملية الحجاجية، إذ لا ينفك المدعي يستحضر معارضه حضورا عينيا كان أم ذهنيا، وعلى أساس هذا الاستحضار يتم بناء الخطاب الحجاجي الذي سيكون فيه للمعترض نصيب مفروض.

فالمدعي (المخاطَب) المعني بالرسالة، هو عبد الملك بن مروان بن الحكم الأموي القرشي، ولد سنة26هـ، ونشأ في المدينة، بويع له بالخلافة سنه 65 هـ بعد موت والده، أخضع له الشام، والعراق والحجاز ونقلت في أيامه الدواوين من الفارسية والرومية إلى العربية، وضبطت الحروف بالنقط والحركات وهو أول من صك الدنانير في الإسلام.[1]

نصـّب عبد الملك بن مروان نفسه لإثبات **ادعاء** ضد الحسن البصري، و اصطبغ هذا الادعاء بنوع من الفوقية الصادرة عن ذات حاكمة عملت على إشاعة عقيدتي(الجبر) و(الإرجاء) تضليلا للرأي العام تبرر بالأولى مظالمها، وتحاول أن تفلت بالثانية من إدانة المعارضة، وحكمها على إيمان هذه الدولة، وعقيدة حكامها[2]؛ ولأن عبد الملك بن مروان لم يكن ليعتنق هذه العقيدة الفاسدةوهو الفقيه، العاقل، الديـّن[3]، ولا

---

1. ابن قنفد القسنطيني: كتاب الوفيات، تحقيق: عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006م ص95.
2. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي،ص 43.
3. ابن قنفد القسنطيني: كتاب الوفيات، ص 95.

ليحمل الحسن البصري على الاقتناع بها، فقد سلك إدعاؤه مسالك **التطويع**، وهو الفعل الذي يسلب الآخر حريته؛ لأنه كذب منظم يتوخى منه تغليط الآخر[1].

فقد أراد الخليفة من الحسن البصري التسليم قسرا بهذا القدر الجبري، ولا أدل على ذلك من شدة لهجة الخطاب تهديدا وترهيبا لإجباره على إتباع الركب الأموي، فاتجه الادعاء بذلك إلى الحسن البصري شخصيا، لا إلى أفكاره وآرائه، لأنالمدّعي لا يهمه البحث عن الحقيقة، أو الوصول إلى اتفاق يقرب وجهتي النظر، ويرى أرسطو أن هذه السبيل من الضروريات التي يلجأ إليها المخاطب في حالات معينة حيث يقول«من الضروري أحيانا أن يُهاجَم المخاطَب نفسُه لا أطروحته،إذا كان المجيب يترصد كل ما يعارض السائل».[2] ولأجل الغاية المرجوة حقق الادعاء **مبدأ التواجه**،وهو مبدأ تداولي ينضبط به التخاطب و يبنى على مفهومين:

الأول -مفهوم الوجه: هو عبارة عن الذات التي يدعيها المرء لنفسه، والتي يريد أن تتحد بها قيمته الاجتماعية ويتحدد على نوعين: الوجه الدافع، والوجه الجانب.

أ. **الوجه الدافع:** هو رغبة المرء في أن لا يعترض الغير سبيل أفعاله، أو قل هي إرادة دفع الاعتراض.

ب. **الوجه الجانب:** وهو رغبة المرء في اعتراف الغير بأفعاله، أو قل هي إرادة جلب الاعتراف[3].وقد حقق خطاب الادعاء مبدأ الوجه بنوعيه، إذ سعى الخليفة إلى نفي أي اعتراض من الحسن البصري، أو من غيره ممن يقفون في سبيل التمكين للخلافة الأموية، كما أنه يريد اعترافا خطيا من الإمام يؤيد رأيه في القضاء والقدر.

---

1. محمد الداهي: التواصل بين الإقناع والتطويع، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص261 نقلا عن: P.Breton ,la parole f.syros, manipulée, ed , la découverte Paris, 2000, p23.
2. هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص130
3. طه عبد الرحمن: اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص247

الثاني- مفهوم التهديد: ومثلته صيغة الخطاب، فعلى الرغم من أن الخطاب مكتوب وليس شفويا، إلا أنه كان شديد اللهجة في قوله: «فاكتب بقولك إلينا»[1]، ثم إنه أراد بهذا الخطاب التطويع، ولم يرد به الإقناع.

ومن ملامح التهديد في الإدعاء كذلك:

- إيجاز الرسالة.
- الامتناع عن إيراد القول المهدد مباشرة.
- ترك المدّعي للمُعترَض أن يتخير كيفية درءِ هذه الحجة.

كما قامت السلطة السياسية مقام الحجة، وهي" القوة الاستعلائية الوازعة "[2]، ذلك أن سيادة الأفكار وهيمنتها تمَّ، ومازال يتم بأدوات القهر والقمع السلطوي، وسيطرة آليات الغرض السياسي، حتى وإن كانت معهما لا تملك قوة الحقيقة[3]. فالخليفة لا يملك دليلا عقليا وإقناعيا يستدل به على صدق دعواه، كما يعلم أن هناك سلطة أخرى توازي السلطة السياسية آنذاك، وهي سلطة الدين، ويعلم كذلك أن من يحركها إمام يشهد له العام والخاص، فدلَّل على دعواه باتهام الحسن بالابتداع في الدين، والخروج عن ما أُثر عن خيار الأمة، وهي حجة تنحو منحى **السند المعقول،** ويعد مفهوم السند كمفهوم الدليل يفيد معنى الطريق، ويكون السند موصلا إلى ملفوظ، أو إلى معقول، فأما المعقول فقد يأتى به **للتقوية،** أو **التأسيس،** ومجيئه **للتأسيس** ناتج عن حاجة الدليل إلى الاستناد إلى مزيد من الاعتبارات التي تظهر وجوه استقامته، ومناسبته لما سبق، وغالبا ما تكون هذه الاعتبارات المزيدة هي المجال النظري، أو العملي الذي وقع اقتباس الدليل منه[4]، وقد لجأ عبد الملك بن مروان إلى السند المعقول حين حكم على الحسن البصري

---

[1]. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص215.

[2]. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص135/134.

[3].نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995م، ص69.

[4]. طه عبد الرحمن: اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص135/134.

بالابتداع في الدين مبينا في قوله:« بلغنا عنك من وصف القدر ما لم يبلغنا عن أحد من الصحابة»[1] فأسس السند المعقول لحجته انطلاقا من مخالفة الحسن للصحابة في قضية القول في القضاء والقدر. فلقداسة القضية وخروج المدَّعى عليه عن أهل السنة والجماعة سيردالمدّعي التحاجج إلى ما يرضي الجميع ويسكت الناس، ويثبت مُلك بني أمية، وهذا هو مراد عبد الملك بن مروان.

3-1 المعترض (المخاطِب):

يُعد المرسل نواة الخطاب الأولى والذات الفاعلة فيه، كما يعد الصانع للفعل (الخطاب) ينطلق في خطابه واضعا في حسبانه سننا معينة، يُفرض عليه احترامها، كذلك في البناء الحجاجي لا تتوقف العملية عند المعترض فحسب كما لا يمكننا نسبتها إليه بصورة حصرية، بل هي نتاج التفاعل بين المدعي ومعترضه ونتاج مركب الوضع الاجتماعي الذي حمُل فيه[2]. يَفرضُ التحاجج بالضرورة أن تتم عملية الاعتراض على القضايا، حيث يتم الدفاع، أو دحض أطروحة من الأطروحات، والاعتراض عن القضايا التي قدمها العارض بقصد إقناع المعترض، أو الدفاع عن الاعتراض الذي قدّمه المعترض بقصد الوصول إلى صدق، أو كذب القضايا المطروحة للنقاش[3]. فالمعترض لما ُطالب بنفي دعوى المدعي، هو الحسن بن أبي الحسن يسار أبو سعيد مولى زيد بن ثابت الأنصاري، يقال: إن أم الحسن مولاة لأم سلمة أم المؤمنين المخزوميه[4] ، ولد بالمدينة سنة 21هـ/ 462م، وأقام بالبصرة، وفيها توفي سنة 110هـ / 728م. [5]

---

[1]. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص215.

[2]. تازفيتان تودوروف: مخائيل باختين: المبدأ الحواري، ص 46،(بتصرف).

[3]. عليوي أبا سيدي: التواصل والحجاج في التداوليات الحجاجية للحوار (التفكير) النقدي، نموذج المدرسة الهولندية إيميرين وجروتندروست مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2، ص 282.

[4] .HTTP:// library islamweb.net /new library /showalan PHP ? ids =14102.

[5]. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، دار الطباعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006م، ص 277.

يعد الحسن البصري من أهل الخبرة في مجال الخطابة، فهو المحدث، وصاحب اللغة، و الجدل، قال عنه أبو عمرو بن العلاء: «ما رأيت أفصح من الحسن البصري، ومن الحجاج بن يوسف الثقفي، فقيل: أيهما كان أفصح، قال: الحسن»[1] كما ترك الحسن وهو المتضلع في هذا الأمر رسائل توجيهية، ودعوية مبكية يقول في إحداها: «يا قوم تصبروا وتشددوا ، فإنما هي ليال تعد، وإنما أنتم ركب وقوف يوشك أن يدعى على أحدكم فيجيب، فيذهب به، ولا يلتفت، فانقلبوا لصالح الأعمال»[2]. واصطبغت بعض رسائله بأسلوبي الأمر والنهي حتى لولاة الأمور، و مثال ذلك الرسالة المدروسة. كما أن للحسن البصري باعا طويلا في الأدب الصوفي والسلوك المبني على حسن الاقتداء، والعلم المؤكد للإيمان، وقد خلفت ثقافته الواسعة أثرا عظيما في جيله من المسلمين، ثم المتصوفة[3].

وقد وردت الكثير من الأقوال، والأخبار عن أن الحسن البصري ليس هو صاحب الرسالة، وأن رأيه في القضاء والقدر يخالف ما هو معروض فيها، ويعد الشهرستاني من الذين شككوا في نسبتها إليه، ولكن المعتزلة أصروا على انتسابها إليه، وأوردها القاضي عبد الجبار في كتابة "فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة " ووضع صاحبها على رأس الطبقة الثالثة.

فالذين يؤكدون أن الرسالة ليست للحسن البصري، وإنما هي على الأرجح لتلميذه المنشق عن حلقته واصل بن عطاء يرون أن «أشبه الناس كلاما بكلام الأنبياء، وأقربهم هديا من الصحابة»[4] التابعي والفقيه والورع، لا يمكنه أن ينسب للإنسان قدرة على خلق أفعاله، ويظهر ذلك من خلال ما جاء في

1. ابن قنفد القسنطيني: كتاب الوفيات، ص 109.

2 .HTTP:// www.Saaid.net/minute/m46.htm

3. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 277.

4. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص115.

الرسالة:«...فلو كان الكفر من قضائه وقدره...»[1]، فكيف له ذلك وهو يعلم أن هذا القول يزج به في مستنقع القدرية ويعلم كذلك أنها وصمة نفاق، وقد ثبت ذلك في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: " القدرية خصماء الله في القدر".[2] وأما الذين يقفون موقفا مخالفا، ويثبتون الرسالة للحسن البصري ويدّعمون رأيه في القضاء والقدر، فهم أكثرهم معتزلة، وهو منهم، وإن خالفهم في القول بالمنزلة بين المنزلتين[*]، ولعل غرضهم وراء هذا هو التشرف بانتسابه إليهم، وإلا فكيف عدّوه منهم، ولم يقل بأصولهم كلها ؟ وواضح أنّ إدراجه في طبقاتهم، ومع أصحابهم هو «بيان أن المعتزلة أحق الفرق وأبرها»[3].

ولكن اشتهر عن الكثير من المعتزلة افتراءات على الحسن البصري فقد روي عن عبد الله بن أحمد عن حماد بن يزيد، قال، قيل لأيوب: إن عمرا (أي عمرو بن عبيد) روى عن الحسن أنه قال: « لا يجلد السكران من النبيذ»، قال: «كذب أنا سمعت الحسن يقول: "يجلد السكران من النبيذ" »... فهذه الروايات وغيرها تدل على أن دعوى الحسن البصري، رحمه الله، كان قدريا، أو يقول بقولهم ليست صحيحة،[4] فالحسن البصري لم يثبت للإنسان قدرة على خلق أفعاله شرها، أو خيرها، ولكنه أثبت قدرة الإنسان على التمييز بين الخير والشر، وبين الظلم والعدل طبقا للنص القرآني[5] فهو إذا ليس معتزليا، وإن كان صاحب الرسالة.

وقد عمل الأمويون على تأجيج الصراع العقائدي في تلك الفترة؛ ولأن رأي الحسن البصري في هذه القضية لم يكن ليروق بني أمية، ولا يخدم سياستها، فقد حوله إلى عدو في نظر حكامها، وذلك بعد أن

---

[1]. المرجع السابق نفسه (الرسالة)، ص216.

[2]. الشهرستاني: الملل والنحل، ص47.

[*] انشق مذهب الاعتزال عن مذهب أهل العدل والتوحيد باعتزال واصل أستاذه بعد الاختلاف في الحكم على مرتكب الكبيرة، أو ما يسمى بالمنزلة بين المنزلتين.

[3]. عبد الرحمن بن صالح المحمود: القضاء و القدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ص 189.

[4]. المرجع نفسه، ص191/190.

[5]. على الإدريسي: في تأسيس الحجاج لدى مفكري الإسلام، ص 91.

رفض التصور الجبري المشاع الذي حمل الناس على التخلي عن مكافحة أقدار الظلم بأقدار العدل، انطلاقا من أن الاعتراض على القدر اعتراض على الخالق، وأن محاولة رده أمر محكوم بالفشل.[1] فخاصم بني أمية وعارضهم في افترائهم وتجرئهم على خالقهم، ونزّه الله عز وجل عن فجورهم، وطغيانهم، وعن كل المعاصي التي يرتكبها الإنسان، وأثبت أن الله أودع في الإنسان قدرة على التمييز بين الخير والشر، والظلم والعدل وهذه القدرة هي مناط التكليف والجزاء.

هكذا صرّح الحسن البصري في رسالته الجوابية لعبد الملك بن مروان من دون أن يخاف عقابا وكيف يخاف العقاب وهو الذي جهر في وجه الحجّاج قائلا: « ألا تعجبون من هذا الفاجر »، ثم إن هذه العداوة لم تكن وليدة الاختلاف في القضاء والقدر، فالحسن يرى « أن الذي أفسد أمر هذه الأمة اثنان: عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف، والمغيرة بن شعبة حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة».[2] فالمكانة الدينية التي حصلّها الحسن البصري من صلابته في الحق، وقوة إيمانه، وتفقهه في الدين، وتضلعه بلغة الحجاج جعلت منه خصما لا يستهان به، بل ومعارضا يحسب له بنو أمية ألف حساب.

---

[1]. سلمان العودة: أسئلة الثورة، مركز إنماء البحوث و الدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص 64.

[2]. محمد عمارة: المعتزلة والثورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1 ، 1977م، ص 50/ 51.

المبحث الثاني: المكون المنطقي.

توخينا في هذا المبحث تتبع الآليات المنطقية، أو ما اقترح عبد الهادي بن ظافر الشهري تسميته **بالمكون المنطقي**، مبينين اجتهاد الحسن البصري في إقناع الخليفة بالحجة العقلية، والدليل النقلي بمختلف أنواع المعارضات؛ ولأن القدرة على الحجاج الجيد تقتضي المعرفة بما يمكن أن يحرك الذات التي نتوجه إليها بالخطاب،[1] ويلزم في هذا الخطاب -كما يقول أفلاطونأث يسو ّ ى كما الكائن الحي بجسد خاص به، فلا يكون دون رأس أو رجلين، بل ينبغي أن يكون له وسط وأطراف تناسب بقية أجزائه، وأن ينشأ من تأليف هذه الأجزاء مجموع[2]، فإن نفاذية الخطاب تتعلق بالقدرة على توظيف الآليات التواصلية والاستراتيجية الإقناعية التي تنبئ بتصور سليم وواع للمخاطب؛ لأننا لا نستطيع أن نؤثر ونمتع من دون مضمون.

وقد كان الحسن البصري حاذقا في ترتيب بناء خطابه الحجاجي، وواعيا بمقتضاه الذي يحتّم عليه وفي كل مرحلة التنبه لمبدأ القيمة (أي التقييم الايجابي، أو السلبي للقضية المطروحة). فبنى خطابه وفقا لنظام السيرورة الحجاجي الآتي:

- ✓ مرحلة الافتتاح أو المجابهة [*].
- ✓ مرحلة المواجهة الحجاجية.
- ✓ مرحلة الختام.

وسنحاول ربط هذه المراحل بمختلف سبل المعارضة التي طرقها الحسن في حجاجه، لكن، وفي مرحلة أولية سنعمل على الوقوف على حد الاعتراض، وخصائصه كما شرحها طه عبد الرحمن.

1. محمد الولي: مدخل الى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان، ص30.
2. هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو،ص74.
(*) ينظر: فليب بروتون، جيل جوتييه: تاريخ نظريات الحجاج، ص 90.

فحد الاعتراض أن يرتقي المعروض عليه إلى درجة من يتعاون مع العارض في إنشاء معرفة نظرية مشتركة، ملتزما في ذلك أساليب معينة يعتقد بأنها كفيلة بتقويم العرض، وتحقيق الإقناع، وعليه تنحصر خصائصه في:

- أنه فعل استجابي إذ يصدر من صاحبه كرد فعل على قول خصمه.
- أنه فعل إدباري، يتجه أثره إلى ما سبق من الكلام، لا إلى ما يأتي منه.
- أنه فعل استشاري، لا استبدادي ذلك أنه لا يستمد مشروعيته من سلطان المعترض، وإنما من اعتراف العارض به.
- أنه فعل تقويمي، ذلك أن المعترض يتحذ من قول العارض موقفا ملتزما وموجها.

-أنه فعل تشكيكي، إذ يراجع الخَصم خصمَه في دعواه وذلك بمطالبته بالتدليل، أو بإبطال دليله.

- أنه فعل سجالي لا وصفي[1]. وقد طرق الحسن البصري أنواعا كثيرة من المعارضة منها:

1. **المعارضة بالدليل:**[*] أسس المعترض في أولى المراحل(الافتتاح أو المجابهة) للقضية المختلف فيها بعرض الرأي والرأي الآخر، أي الادعاء، ووجه الاعتراض عليه، وتوسل فيها بما يعرف **بالحجاج بالتعريف** الذي يشكل في الغالب مدخلا للحجاج، «بوابة لدارسة طارئقه، ووسائله التكتيكية، لتحديد مفهوم ما، حتى تكون أرضية مشتركة بين المخاطبين من أجل إقناع أحسن»[2].

والمعارضة بالدليل تقتضي إبطال الدعوى بإقامة الدليل على نقيضها، أو على دعوى تساوي نقيضها أو تستلزمه، ويريد الحسن البصري بهذه المعارضة أن يُبين أن القول في القضاء، هو ما أملته

[1]. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص43/42 .

[*] ينظر: المرجع نفسه، ص82.

[2]. عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص142.

الظروف، فالمسلمون الأوائل اكتفوا بالإيمان القلبي؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم يأمرهم وينهاهم فيما جاء به دينهم فزهّدهم ذلك في طلب المسائل الاعتقادية، ثم تجنبها الصحابة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم كذلك. ولكن استجدت أمور كثيرة، وعوامل داخلية وخارجية(*) استوجبت قيام علم الكلام للاحتجاج للدين وليس عليه كما فعل المبطلون، فالذم إذا لا يقع على جنس الكلام والجدل الذي أمر به الله، وحث عليه رسوله صلى الله عليه وسلم، وإنما واقع على الكلام الباطل، المخالف لأمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم. فنفذ الحسن البصري بهذا النوع من الحجاج إلى جوهر القضية، وهو الابتداع في الكلام، وطرح مسوغات هذا الابتداع، فشكل بذلك «دليلا حجاجيا في الإقناع، ووسيلة ناجحة في بناء القول وتزكية الأطروحة»[1]، وقد حرص الحسن البصري في مرحلة المجابهة على احترام قاعدة ومبدأ أساسيين في الخطاب وهما:

أ- **<u>قاعدة المكتوب</u>**: فلم يعرض المعترض القضية مباشرة، بل قدّم لها بعبارات مقيدة حجاجيا هي عبارات من قبيل المصادرة على المطلوب[2] وهي مبررة؛لأنها احترام لما اتُفق عليه في المنظوم والمنثور على حد سواء ممثلة في قوله: «إن الأمير أصبح في قليل من كثير مضوا، والقليل من أهل الخير مغفول عنهم»[3] .

(*) من العوامل الداخلية: مشكلة الإمامة والخلافة، والحكم على مرتكب الكبيرة، وقضية القضاء والقدر، وأما عن العوامل الخارجية فمثالها جدال المسلمين مع أصحاب الديانات الأخرى كاليهودية، والمسيحية، والديانات الهندية، والفارسية...وغيرها. ينظر: عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر، دط، 2001م، ص35.

1. عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص141.

2. عبد الله صولة: الحجاج أطره، و منطلقاته، وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج-الخطابة الجديدة – بيرلمان، ص316 (بتصرف).

3. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (الرسالة)، ص216.

ب- مبدأ التعفف: [1]وتوجب قاعدة التعفف على المتكلم ألاّ يستعمل من العبارات إلا ما يمكّنه من حفظ مسافة بينه، وبين المخاطب فلا يفاتحه بما يكشف أحوال أحدهما للآخر، من أجل ذلك لم يكاشف المعترض المدعي –بذكاء- بحقيقة سياستهم، وطُرقهم غير المشروعة في التمكين لها، وآثر مخاطبته مخاطبة عاقل، مبتعدا عن التحدي الذي سيأزم الوضع، كما قد تكسبه هذه السبيل(احترامه لمبدأ التعفف) قوة حجاجية،وتُسهل الوصول إلى حل، والحل الذي يبتغيه الحسن هو إعادة خلفاء بني أمية إلى الحق.

ولنا أن نتساءل قبل أن نمر إلى المرحلة التالية من البناء الحجاجي، لماذا الخطاب المكتوب وليس الشفوي ؟ أو لماذا آثر عبد الملك بن مروان الجواب على ادعائه مكتوبا، مع أن الشفوي في تلك الفترة هو الشائع في المناظرات، والمحاورات الفكرية، وحتى الشعرية، ولا أدل على ذلك من نقائض الفرزدق، وجرير والأخطل. وللإجابة عن هذا التساؤل سبيلان:

الأول : لماذا اختيار الخطاب المكتوب ؟

تمثل المشافهة في تلقي الخطاب، أو تحليله، أو التفاعل معه عنصرا مهما، فالمسموع على قِدمه أدخل في الحياة من الكتابة، وأوغل في سلوك الفرد، وأكشف عن ظلال المعنى، ودقائقه من الكلام المكتوب الذي يعجزعن تعويض بعض الآليات كالنبر، و التنغيم ... وغيرها[2] من الآليات التي تساعد في نجاح عملية التو اصل؛ ولأن الحسن البصري خطيب من الدرجة الأولى، فقد أرعب أمره عبد الملك بن مروان، ذلك أنسلطة الخطاب في حد ذاتها إقناع، إذ ليس هناك أي موضوع يُعجز المتمكن من الخطاب عن الكلام المقنع-كما يقول أفلاطون- «آه ما أعظم سلطة هذا الفن الخطابي».[3] من أجل ذلك يلمْعُ

[1].طه عبد الرحمان: اللسان و الميزان أو التكوير العقلي،ص241.

[2]. أبو بكر حسيني: المشافهة والتواصل، مجلة الأثر، مجلة جامعية محكمة في الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ع10، مارس، 2011م ص 104/103.

[3]. محمد الولي: مدخل إلى الحجاج ، أفلاطون، أرسطو وشاييم بيرلمان، ص22.

الخليفةُ الحسنَ البصري إلى **المحاججة الجماهيرية**[1]؛ لأنه يخاف وقع الكلام الشفوي الذي تتجه غاية المخاطِب فيه إلى إقناع الجمهور فجرأة الحسن البصري في الحق لن تحبسه عن مواجهة الخليفة، والخلافة معا، وهو أمر تعوّد عليه، بل وأكسبه هيبة، وشعبية في نفوس العامة. فسيد التابعين، وصاحب كلام الصديقين سيكون خليقا بالثقة من غيره؛ لأن الأخلاق سلطة أخرى يمتلكها الحسن البصري، وتعد ضربا من الإقناع كذلك،تَغرس شوكة أخرى في حلق بني أمية؛ ذلك «لأننا على استعداد أكثر للثقة بأشخاص معتبرين في كل الأمور، وهذا صحيح في كل الأحوال التي تختلف فيها الآراء ويستحيل فيها اليقين»[2]. فأخاف كل ما سبق الخليفة،و جعله يؤثر المكتوب على الشفوي، كما أن المكتوب قابل للطمس حرقا أو تزويرا، على حين يحتفظ المنطوق بصورته الحية خاصة إذا كان جماهيريا.

الثاني: هل خدم المكتوب مصلحة الحسن البصري أم لا ؟

صحيح أن للمنطوق فعالية، وقوة، ووقعا في النفس، وإعمالا في العقل، هذا إذا كان الخطاب متجها إلى العاطفة، وأما إذا كانت وجهته العقل، فسيكون حتما أقل تأثيرا؛ لأن المرء «لا يقوى على معالجة سوى عدد محدود من عناصر القول، فالسامع لا يستطيع الحصول إلا على 10% مما يسمع»[3] كما أن التاريخ أقدر على حفظ المكتوب أكثر من المنطوق، وهو كذلك أقنع من الشفوي لاستواء بنائه فالمحاجج في المكتوب(*) يعمل جاهدا على استحضار التقنيات المعرفية، والفكرية التي عادة ما تكون غائبة أو حاضرة حضورا هينا في الخطاب الشفوي.

وقد انتهج الحسن البصري طرائق من المعارضة في مرحلة المواجهة ممثلة في:

---

1. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 201.
2. محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 24.
3. عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 129.

(*) من أجل ذلك نجد النظريات الحجاجية المعاصرة تركز عليه كثيرا، وأولها نظرية البلاغة الجديدة بيرلمان وتيتكا.

2-**المعارضة بالعلة**: ويقصد بالمعارضة في العلة إبطال مقدمة من مقدمات دليل دعوى المدعي[1]، وهذه المقدمة وإن كانت ضمنية، فإنها تتمثل في المبدأ الجبري القائم على نسبة الخير والشر إلى الله، وتبرئة الإنسان منها وهم الذين «باتوا وأقلامهم تجري في دماء المسلمين، وأموالهم، ثم قالوا: إنما جرت أقلامنا على الله»[2]. وأول ما يلفت الانتباه في هذه المرحلة هو **التعددية الاستدلالية**، التي يقصد بها توالي الأدلة لتخدم حجة واحدة، تعمل على إبطال المقدمة المستهدفة، فقد كذبهم الحسن البصري؛ لأنهم «كذبوا على الله وبينّ أن أقلام الله تجري بالبر والتقوى، ولا تجري بالإثم والعدوان»[3]. وقد كان لهذه التعددية الاستدلالية أسباب تبررها، فالحسن البصري إمام، ومحدث، و هو في خطابه هذا لا يتجه به إلى مخاطَب واحد، و إنما إلى مخاطبين كثر، تختلف مستوياتهم العلمية، و حتى الاجتماعية مما يجعله على حذر. ففي هذا الاعتراض تحد للتيار الجبري، ومحاولة لإعادة الخليفة إلى الصواب، و رغبة في إزالة غشاوة الضلال عن معتنقي هذه العقيدة. و تبعا لهذه المستويات بني البصري خطابه بعيدا عن العجلة، و بها كذلك- أي بالتعددية الاستدلالية- خرق **مبدأ الكم**، والذي يعد أحد مباديء التعاون التي وضعها غرايس (Graysse)، والتي يرتكز عليها المرسل للتعبير عن قصده، مع ضمانه قدرة المرسل إليه على تأويله وفهمه، وقد صاغها على النحو التالي:« ليكن إسهامك في الحوار بالقدر الذي يتطلب سياق الحوار، وبما يتوافق مع الغرض المتعارف عليه، أو الاتجاه الذي يجري فيه ذلك الحوار»[4]. فرسالة الادعاء التي بعث بها عبد الملك بن مروان إلى الحسن البصري والتي لا تتجاوز بعض الكلمات، قد أضمر فيها ما دلت عليه القرائن مقالية ً كانت، أو مقامية، حتى لا يُفهم من

---

[1]. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 82.

[2]. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 195.

[3]. المرجع نفسه.

[4].عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص96وقد فرّع غرايس عنها عددا من القواعد وهي: مبدأ النوع، مبدأ المناسبة، مبدأ الكيف.

كلامه غير الذي يريده،عُوٍّ لا في الوقت نفسه على قدرة الحسن البصري في تدارك ما أُضمر، باستحضار أدلته، بل وابتداعه ما اقتضت الضرورة إلى ذلك. وإذا كان البطء، والعجلة في الخطاب مرتبطين بالمؤلف و بمقام الخطاب، فإن الحسن البصري ممن تستحسن منهم الإطالة؛ أي من أولئك «الذين تؤمن زلاتهم،و أما ما دونهم فالإيجاز أجدر بهم »[1].

كما أن توارد الآيات المستدل بها بكثرة لا يعد من قبيل التكرار، وإنما هي (الآيات) موضع تأويلات عديدة للكثير من الفرق فتواردها جعل الخطاب متعدد الأصوات[2] (La polyphonie) ما دامت القضية المختلف فيها هي محل جدال واسع آنذاك، و من أجل ذلك لم يكن الخطاب مغزولا أبدا «و إنما مقابلا لخطابات سبقته، أو ستليه»[3]، بل وموجودة فيه ضمنيا، و لا أدل على ذلك من توارد الكثير من حجج الخصم التي سيقت للدلالة على فسادها. وقد حازت الأدلة القرآنية حصة الأسد، و ذلك لأسباب أهمها:

- ✓ أن الص القرآني يمثل الدليل القاطع، و الذي لا يختلف في أمر قدسيته، وتنزيهه، وبالتالي لا ترد حجيته بأي حال من الأحوال، و هذا يعني ضمان قوة الحجاج «الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء، و لو ردّوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل» [4] كما يقول ابن تيمية.
- ✓ أن قضية القضاء و القدر هي إحدى مواضيع علم الكلام، و لا يقوم هذا العلم إلا على شرطين:

فأما الأول: فأن يبدأ الباحث عقيدته من كتاب الله، و سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، أي لا بد أن تكون قضاياه إيمانية مسلم بوجودها أولا من الدين؛ أي من النقل لا من العقل، ومن الشريعة الدينية لا

---

[1]. محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 35/34.

[2]. الحبيب أعراب: الحجاج و الاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، ص 39.

[3]. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص445.

[4]. أحمد بن عبد الرحمن الصويان: الحوار أصوله المنهجية وآدابه السلوكية، ص57.

من الأحكام العقلية[1]، ولذلك كانت الانطلاقة من النص المقدس الأول، و هو القرآن الكريم، والأرجح أن غياب الحديث النبوي الشريف يعود إلى تأخر جمعه، وتصحيحه، وتدوينه في ذلك الوقت[2].

و أما الثاني: فالهدف والغاية من دراسة علم الكلام هو الدفاع عن هذا الإيمان بالعقل؛ أي لا بد أن تؤكد الشريعة بالعقل[3]. غير أن المؤكد في قضية القضاء و القدر أن الخلاف لم يكن حول فهم آية، أو نص بقدر ما كان رأيا سابقا أريد أن يحمل النص عليه[4]، مادامت سلطة الدين في ذلك الوقت هي السلطة التي تحظى بالنفوذ و المصداقية. و قد أفضت هذه التعددية الاستدلالية بالحسن البصري إلى اللجوء إلى آلية من آليات الحجاج وهو **التقسيم (التفريع)**؛[*] وبهذا التفصيل فرّع القول في تدليله على كل حجة ليحكم سيطرته على ذهن متلقيه؛ لأن الكلام هو أداة السياسة بامتياز، ومفتاح كل سلطة، ووسيلة القيادة والسيطرة على الآخرين[5]. وقد بنيت المعارضة في العلة في البنية الحجاجية الأولى و هي « **نسبة الطاعات إلى الله** » والتي يشرحها المخطط الآتي.

---

[1]. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة، القاهرة، مصر، دط، دت، ص48.

[2]. علي الإدريسي: في تأسيس الحجاج لدى مفكري الإسلام، ص90.

[3]. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص48.

[4]. عبد الرحمن بن صالح المحمود: القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ص240.

[*] التقسيم (التفريع) آلية حجاجية شبه منطقية تعتمد على العلاقات الرياضية ينظر الفصل الأول، ص54.

[5]. فليب بروتون، جيل جوتييه: نظريات الحجاج، ص20.

- البنية الحجاجية الأول: "نسبة الطاعات إلى الله"

المعطيات ←	الضام ←	الضامن (2) ←	النتيجة
• الدليل الشمولي	أن الله لا يخلق لأمر ثم يحول بينه وبين خلقه.	لقد أحكم الله آياته وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.	كل طاعة هي من عند الله العبادة من الله
قوله تعالى:	لوكان الكفر من قضائه وقد		الهداية من الله
﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ الذاريات (56)	لرضي به ممن عمله.		الشكر من الله
• الأدلة الفرعية:	ولم يقل الذي قدّر فأضل.		
• قوله تعالى:	ولم يقل إن علينا للضلال.		
و﴿ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم﴾الزمر(07)	لا يجوز أن ينهى العباد عن شيء في العلانية ويقدر عليهم في السر.		

و﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ الإسراء (23).

و﴿والذي قدر فهدى﴾ الأعلى (03).

﴿إن علينا للهدى﴾ الليل (12).

﴿استجيبوا لربكم﴾ الشورى (47).

﴿أجيبوا داعي الله﴾ الأحقاف (31).

و﴿وأن هذا صراطي مستقيما﴾ الأنعام (153).

﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ النحل (90).

﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾ النساء (64).

انطلق الحسن البصري في هذه البنية الحجاجية من المعطيات ممثلة في الدليل القرآني إلى الضامن الذي مثلته الحجة العقلية الأولى، ثم إلى الحجة العقلية الثانية (الضامن الثاني) ليصل إلى النتيجة التي تؤكد نسبة الطاعات إلى الله. فالدليل الشمولي الممثل في قوله تعالى﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ قد فصل الله فيه غاية الخلق وحصرها في العبادة لا غير، هذه الوظيفة المعينة التي تربط الجن والإنس بناموس الوجود هي عبادة الله. وأما **الضامن** أو ما يعرف بالمباديء الحجاجية فهي مجموعة المسلمات، والأفكار والمعتقدات المشتركة بين أفراد مجموعة لغوية وبشرية معينة، يسلم الكل بصدقها وصحتها. وهي تقابل مسلمات الاستنتاج المنطقي في المنطق الصوري، أو الرياضي، وهذه المباديء قواعد عامة تجعل الحجاج خاصا وممكنا[1]. لذلك يتبين أن مفهوم العبادة لابد أن يكون أوسع وأشمل من مجرد إقامة الشعائر، وتتوضح عند سيد قطب حقيقة في أمرين:

الأول: هو استقرار معنى العبودية لله النفس، أي استقرار الشعور في أن هناك ربًّا وعبداً، وأن ليس وراء ذلك شيء، وأن ليس هناك إلاّ هذا الوضع، وهذا الاعتبار.

الثاني: هو التوجه إلى الله بكل حركة في الضمير، وكل حركة في الجوارح، وفي كل حركة في الحياة تتوجه إلى الله خالصة، و تتجرد من كل شعور آخر[2].

و لأن الله لم يخلق لأمر ثم يحول بينه بين خلقه؛ ولأنه كذلك قد أحكم آياته، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فإنه عز وجل يريد الطاعة من الإنسان، ويقدرها له، ويرضاها منه، وييسرها له. وقد أفضى التلازم القوي الذي ربط بين الوحدات السابقة إلى التلازم بين الحجة العقلية والدليل النقلي، فشكلا اتصالا

1. أبوبكر العزاوي: الحجاج والمعنى الحجاجي، مقال ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته، ووظائفه، وضوابطه، ص67/66.
2. سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، لبنان، د ط، د ت، مج6، ص 3387.

تتابعيا سلك من خلاله الحسن البصري **الحجاج بالسبب**[*]، (Argumentation par la cause) كما ترتب من نتاج تعالق الدليل الشمولي بالأدلة الفرعية صدقها من صدقه بالضرورة؛ لأنه الملزوم و هي اللازم المرتبط[**] به.وقد انتقلت الوحدات المشكلة للنتيجة في البنية الأولى إلى وحدات حجاجية دلّل لها الحسن البصري من حقائق واقعة في زمن سالف قد أثبتها النص القرآني دائما مبينة كالآتي:

المقدمة ← التبرير ← التدعيم

نسبة الطاعات إلى الله فهو من عند الله — الثبات على الحق من الطاعات و قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ الإسراء الآية (74)

و قوله تعالى: ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾ يوسف الآية (33)

ويدل هذا التبادل الموقعي على سياقية الوحدات سواء (الحجج أ والأدلة) و قدرتها على التغيير الوظيفي تبعا للسياق الواردة فيه.

3- المعارضة بالقلب: يستدعي هذا النوع من المعارضة لجوء المعترض إلى إبطال دليل المدعي عينه[1] وهي السبيل المختارة في البنية الحجاجية الثانية، والتي عمل فيها الحسن البصري على إثبات " **قدرة الإنسان على التمييز و الاختيار**" مفصلة كما يلي:

(*) الحجاج بالسبب: من الحجج المؤسسة على بنية الواقع. ينظر الفصل الأول، ص54.

(**) المصطلحان (اللازم) و (الملزوم)لطه عبد الرحمن. ينظر: اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص 139.

1. المرجع نفسه، ص82.

الدليل ————————————→ الحجة

قوله تعالى: الله جعل فيهم من القوة ذلك لينظر كيف يعملون

﴿...هَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ الشمس الآية (8)

ويعد هذا الدليل من الأدلة التي اختلفت حولها القيم، فقد ساقته الجبرية للدلالة على أن الإنسان لا مشيئة له ولا إرادة في فجوره، أو تقواه، والأمر مما لا طاقة له به، ومن جهته أثبت الحسن البصري و بالدليل نفسه قدرة الإنسان على التمييزالاختيار بعدما بين سبحانه وتعالى للنفس ما تأتي وما تذر ويعرف هذا النوع من الحجاج **بالحجاج بالتأويل** الذي يعمد فيه الطرفان إلى الدليل نفسه مؤولا من طريقين مختلفين. ثم يستمر الحسن البصري في هذه البنية الحجاجية تفنيد القول الجبري مستعينا بمجموعة من **الحجج التعليلية** التي تفضي بالمحاجج إلى المزيد من الشرح، و التعليل للتأسيس والبناء لحجة الاعتراض وذلك بتدعيم الحجة بالدليل كما يبينها المخطط التالي:

الدليل	الحجة	النتيجة
قوله تعالى:	ولم يقل	إثبات القدرة على
اعْمَلُوا ﴿مَا شِئْتُمْ﴾ فصلت (40)	- اعملوا ما قدرت	التمييز و الاختيار
أَن يَتَقَدَّمَ ﴿أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ المدثر(37)	- و لو كان كما قال المبطلون	
قَدْ أَفْلَحَ ﴿مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ	لما كان إليهم أن يتقدموا و لا يتأخروا	
مَن دَسَّاهَا﴾ الشمس (9-10)	و لا كان لمتقدم حمد فيما عمل	
	و لا على متأخر لوم	
	- فلوكان هو الذي دساها	
	ما كان ليخيب نفسه. [1]	

فالمشيئة في قوله تعالى: ﴿مَا شِئْتُمْ﴾ هي القدرة الربانية التي أودعها الله في الإنسان، والتي يترتب على إثرها القدرة على التمييز والاختيار، ليست المشيئة التي سوّى بها الجاهلون مشيئة الخالق بمشيئة الخلق (الإنسان)، ولا التي نفاها آخرون عن الإنسان جملة و تفصيلا.

-المعارضة بالغير:

تقوم المعارضة بالغير على دحض دليل المدعي (وهم هنا الجبرية) بدليل يخالفه، وقد توسل بها الحسن البصري في البنية الحجاجية الثالثة التي تثبت " **نسبة المعاصي إلى فاعلها** " بعد أن استعظم نسبة المعاصي إلى الله، وكيف تضاف إليه سبحانه، وهو يحذر منها، ويعاقب عليها، و الواجب أن تضاف إلى نفس العاصي، أو إلى الشيطان الذي يدعو إليها بالوسوسة.

[1]. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار ، الحكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (الرسالة)، ص 217.

وقد أبانت أدلة هذه البنية مجتمعة عن تناقض في القول الجبري الذي يصرف بحجج غير عاقلة عن الإنسان ظلمه و معاصيه، على حين أكدت نصوص القرآن غير ذلك، واعترف الظالمون أنفسهم بظلمهم والاعتراف سيد الأدلة، ويطلق على هذا النوع من الحجج شبه المنطقية التي كشف بها الحسن تناقضا في أقوال الخصم بـ" **التبكيت فوق الحجاجي"** والذي يعتمد على بيان التناقض في حجاج الخصم من دون اعتبار لأفعاله أو شخصه[1]، فالذين يستدلون من القرآن بأدلة تثبت أن المعاصي قد كتبها الله على العاصي وأنها تحدث بإرادته سبحانه و تعالى، وبمشيئته كقوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ إبراهيم (27) ما زادوا أنفسهم إلا جرما لأنهم يزعمون أن الله "أسرّ عنده كتابا نهاهم عنه في العلانية"[2]. وهذا القول، وغيره من الأقاويل التي يحتجون بها ليست إلا **حججا معوجة (سوفسطائية)** جيء بها مخادعة، وتضليلا، وتغليطا لتحقيق مصالح غير مشروعة، فلم تكن ممارستهم حجاجية تنحو إلى التواصل، والتوافق بعد الاختلاف بل نأوا بعيدا عن المسار الطبيعي والمطلوب للحجاج. لذلك عرض الحسن البصري مجموعة من الأدلة التي تخالف دعواهم، وتُبين عن فهمهم الخاطيء لآيات القرآن، مزاوجا فيها بين أدلة أكدّ فيها الحق سبحانه ظلم الظالمين لأنفسهم، وضرب لنا عنهم أمثلة، وبين أدلة اعتراف الظالمين بظلمهم، والمخطئين بخطاياهم .

وقد تضمنت الأدلة الأولى وقائع حكاها المولى عز وجل عن الشيطان الذي أضل كثيرا من العباد منذ أن أخذ على نفسه عهدا بذلك فيقول عز من قائل: ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ النحل (63)، وقوله: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ﴾ الإسراء (53)، وعن فرعون الذي أضل فريقا من قومه مبينا في قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ طه (79) وعن السامري الذي سولت له نفسه فضّل، وأضل عن سواء السبيل كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ طه (85) وعن ثمود التي آثرت الحياة الدنيا على الآخرة

[1]. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، ص217.

[2]. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (الرسالة)، ص 195.

﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ فصلت (17). واقترنت الأدلة الثانية بحجج وتعلقتا في الأخير بنتيجة تجمعهما بالأدلة الأولى مبينة كالآتي:

الدليل ←	الحجة ←	النتيجة
قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَزِدْهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ﴾ ص (61)	- فلوكان الله هو الذي قدّم لهم الشر لما قال ذلك.[1] - فالكبراء أضلوهم السبيل دون الله تعالى.[2]	-يثبت الظالمون الظلم لأنفسهم أو للشيطان.

وقوله:

﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلا﴾ الأحزاب (67)

وقوله:

﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ الأعراف (23)

وقوله:

﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلاَّ الْمُجْرِمُونَ﴾ الشعراء (99)

وقوله:

﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾

---

[1]. المرجع السابق نفسه، (الرسالة)، ص217.

[2]. المرجع نفسه، (الرسالة).

إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾ القصص(25)

فقد أكد الدليلان الأولان بحجيتهما اعتراف الظالمين بظلمهم، وتبرئهم من كبرائهم، وسادتهم الذين أضلوهم السبيل دون الله تعالى، واعترف سيدنا آدم عليه السلام في الدليل الثالث بخطيئته، وقال الله على لسانه وعلى لسان حواء ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾ الأعراف(23)، كما أضاف موسى عليه السلام الخطيئة إلى الشيطان بعد أن أكدّ عز وجل قدرة اللعين على الغواية والضلال في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ ﴾ الأعراف (27)، وهو دليل آخر أراد به الحسن تفنيد ادعاء الجبرية الذين ردوا علة خلق إبليس سببا يثبت بأن الله يريد من العاصي المعصية، مبينة ضمن **تراتبية من الحجج** يفضي بعضها إلى بعض على الشكل الآتي:

الحجة (1)	الحجة (2)	الحجة (3) ضمنية	الحجة الرابعة
الشيطان يغوي ويفتن	غواية الشيطان هي امتحان	هناك ضرب آخر	الشيطان ليس له
سلطان			
كما فعل مع آدم وحواء	المؤمن ليُعلم من يؤمن	لا يستطيع إليه	على المؤمن
	بالآخرة ممن هو منها في شك	الشيطان سبيلا	

الدليل (1)	الدليل (2)
قوله تعالى	قوله تعالى
" يا بني آدم لا يفتنكم	" إنما يدعو خرجه
الشيطان كما أخرج	ليكونوا من أصحاب السعير" فاطر (6)
أبويكم من الجنة " الأعراف(27)	

يبرهن الحسن البصري من خلاله الحجج السابقة الصريحة منها، والضمنية، وأدلتها على أن علة خلق إبليس وراءها حِكَمٌ ربانية كثيرة منها تمحيص إيمان المؤمن، فالإيمان مرهون بقدرة الإنسان على مقاومة غواية الشيطان، وفتنه، ووسوسته، وإلى هذه القدرة أيضا يرد اختياره لأحد الحزبين، حزب الله أو حزب الشيطان. ولحكمة أخرى كذلك بعث الله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم رسولا ورحمة يقول عز وجل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ الإسراء (15)؛ ولأن الفعل يستوجب دائما ردا له. فإن العذاب لا يكون إلا بتقدم الكفر، وعصيان الرسل، والله لا يضل إلا بتقدم الظلم، وهي الحجة التي دعّمها الحسن بأدلة ثلاث:

الحجة	← الدليل
الله لا يضل إلا بتقدم الظلم	قوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ إبراهيم (27)
	وقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ البقرة (26)
	وقوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ الصف (5)

فهذه النصوص القرآنية وغيرها مما غمض ظاهره، فاختلف تأويله، قد سارت بالحجاج إلى **التحاجج بالتأويل**، بعد أن كانت عاملا من عوامل ظهور علم الكلام؛ لأنها «من قبيل المتشابه الذي لا يدرك كنه معناه ولأجل تأويل بعض أهل الأهواء نتجت مشاكل عقائدية»[1]، فهؤلاء اعتقدوا رأيا وحملوا ألفاظ القرآن

[1]. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص14.

عليه، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين، ولا أئمة المسلمين، لا في رأيهم، ولا في تفسيرهم[1]، فخرجوا بذلك عن **القيمة**، أي ما انفق عليه المسلمون الأوائل، على حين سعى الحسن البصري إلى التمكين لرأيه في القضاء والقدر مستندا إلى هذه **القيمة**، ومبينا أن الأدلة التي عضدت رأيه، وعارضت الفكر الجبري هي أدلة متفق عليها، ولا سبيل لتكذيبها، وتحدد النظرية الحجاجية المعاصرة للقيمة نمطين اثنين:

1-**القيمة الوسيلة**:هي التي تضع إفادة عمّا ذو قيمة.

2-**القيمة الغاية**: وهي التي توجب الناس إلى الوضع الذي يتغياه المتكلم[2]

من أجل ذلك كان نزوع الحسن البصري إلى **الحجاج بالقيمة والقيمة الغاية** على وجه الخصوص ضمانا للسبيل الناجح للحجاج، كيف لا وهو الشخصية التي لها مكانتها الدينية، وتستطيع أن تدعم هذه القيمة كذلك لتَكسب موالاة أكثر الناس، ولا سيما أنّ الحسن البصري صادق، وبريء من كل نفع ذي مصلحة خاصة. ويؤيد هذا رأي عمارية حاكم التي ترى أن الخطاب الحجاجي العربي أميل إلى القيمة الغاية منه إلى القيمة الوسيلة، ذلك أنه يعتمد في تدعيم التبرير اعتمادا جوهريا على القيم التي يكون تمسك الناس بها قويا، وعليه فهي تضمن القوة والشمولية[3].

ولتحقيق غاية الخطاب، وتبليغ مقاصده، يفصّل الحسن البصري في إثبات دعواه، و دحض دعوى الخصم مستدلا بكثرة الحجج، وعرضها على أنماط مختلفة، ويكون قد حاجج في هذا وذاك **بالتقسيم** مستندا إلى فساد التأويل والتدليل عند المجبر ة.

---

[1]. عبد الرحمن بن صالح المحمود: القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ص35.

[2]. عمارية حاكم: الخطاب الإقناعي في ضوء التواصل اللغوي، دراسة لسانية تداولية في الخطابة العربية أيام الحجاج بن يوسف الثقفي، دار العصماء دمشق سورية، ط1، 1436هـ، 2015، ص195/193.

[3]. المرجع نفسه، ص195.

ادعاء المجبرة	اعتراض الحسن	
الله جبل الظالمين	الحجة العقلية	الدليل النقلي
على إسخاطه	-وكيف يسخطهم	قوله تعالى:
	الله وهم قد عملوا	﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾
	بقضائه وقدره	الحج (111)

النتيجة

فساد تأويل المجبرة

ادعاء المجبرة	اعتراض الحسن	
إن الله قدم	الدليل النقلي	الحجة العقلية
لنا هذا و ما أضلنا سواه	قوله تعالى:	لوكان الأمر كما زعموا
	﴿لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا	لكان الدعاء لا تأثير له؛
	عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾	لأن الأمر مفروغ منه
	الأنعام (137)	

النتيجة

فساد تدليل المجبر ة

وقد استند فساد التأويل عندهم في قولهم: إن الله جبل الظالمين على إسخاطه إلى قوله تعالى ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ على حين استند فساد تدليلهم في قولهم: إن الله قدم لنا هذا وما أضلنا سواه إلى قوله تعالى: ﴿لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾. ويحاجج الحسن البصري هؤلاء الظالمين معتمدا على **الحجاج بالتمثيل** فيضرب مثلا على عدله سبحانه وتعالى انطلاقا من موقف الشرع من ولد الزنا و هو الذي ولد في وضع غير حق، إلاّ أنه سبحانه وتعالى ضمن له الحق في الحياة، ومثال ذلك كما ذكره الحسن البصري صاحب البذر إذا بذره في غير حقه، كما يبينه المخطط التالي:

المعطى	الحجة (1)	الحجة (2)	الحجة (3)
عدل الله أسمى عما يتجرأ الظالمون على نسبته إليه	ولد الزنا من خلق الله و هذا ما يضمن له الحق في الحياة	ولد الزنا لا يحمل وزر أنه ولد في وضع غير حق[1]	كصاحب البذر إذا بذره في غير حقه[2]

وانطلاقا من هذه الحجج العقلية الثلاث يثبت الحسن البصري أن الله ليس بظلام للعبيد، فلا يحمل وزر الظالمين إلا أنفسهم، والله أعلم بما تكن صدو رهم، وبما يجهرون من الأقوال والأفعال؛ لأن علمه أسبق، ويحاسبهم عليها جزاء بما كسبوا وليس ظلما لهم

ولأن فساد التدليل يؤدي إلى تناقض في القول والفعل، فقد تفطن الحسن البصري إلى إدعائهم وسلك لكشفه إحدى استراتيجيات الحجج شبه المنطقية، وهي **الحجاج وجه الذات** الذي يبنى على بيان

---

[1]. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (الرسالة)، ص218.

[2]. المرجع نفسه، (الرسالة).

موضع التناقض بين أقوال الشخص وأفعاله[1] فالجبرية بمبدئهم هذا تغاير أفعالهم أقوالهم؛ إذ إنهم لا يردون أمور دنياهم إلى قضاء اللهفنجدهم يتقو َون عليها بالتعب، والاجتهاد، والطلب، والأخذ بالحزم وهو ما يبينه قوله: «وإذا قيل لأحدهم لا تستوثق في أمورك ولا تقفل حانوتك احترازا لمالك، واتكل على القضاء والقدر، لم يقبل ذلك، ثم يعولون عليه في الذي قال»[2].

ثم ينتقل الحسن البصري مرة أخرى إلى **المعارضة بالدليل** بعد أن ساق المجبرة حديثا مرويا عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: الله قبض قبضة وقال هذا في الجنة ولا أبالي، وقبض أخرى وقال هذا في النار ولا أبالي[3]. فتوجه حجاجه إلى التدليل مباشرة وتضمن اعتراضه حججا ثلاث:

1- التشكيك في صحة، وسند، ورواية الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لأنه الوقت الذي كثرت فيه الأحاديث الموضوعة، و التي أراد بها واضعوها أمورا دنيوية بعد أن وجدوا المجال مفتوحا مادام الحديث لم يتم تدوينه ولا جمعه بعد.

2- تطرق الحسن البصري لدحض هذا الادعاء إلى مرتبة من مراتب القضاء والقدر، وهو علم الله الأسبق والذي يتضمن إحاطته سبحانه وتعالى بكل شيء مما كان، ومما سيكون، ومما لم يكن لو كان كيف يكون والأمور تقع على مقتضى علمه الكامل، فلا شيء يخرج عنه[4]، وبالتالي فالله علم أهل الجنة، وأهل النار مسبقا، أي قبل القبضتين، وعلم رزقهم، وأفعالهم، و كل مبتلى منهم... وغيرها، فكان **معارضا بالقلب** حيث عمل على إبطال دليل المدعي عينه، فأثبت فساد الحجج التي بنوها تحججا بعلم الله الأسبق، غير أن

---

[1]. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، ص216.

[2]. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (الرسالة)، ص219.

[3] المرجع نفسه، (الر سالة)، ص220. والحديث صحيح أخرجه مالك في الموطأ، تحقيق: الشيخ طه عبد الرؤوف سعد، ط1، 1424هـ، 2003م ص656.

[4]. عبد الرحمن بن صالح المحمود: القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، ص400.

علم الله ليس سببا للدفع إلى المعصية، فالعلم غير العمل، وعليه فنسبة الأفعال الشريرة إلى الله عز وجل من مبدأ أنه هو خالقها ظلم، وتعالى الله عمّا يقول الظالمون.

3-أنّ مراد أصحاب الادعاء هو تقرير أفكارهم في نفوس الذين يتبعونهم، مما جعل حجاجهم متجها نحو **القيمة الغاية** التي ترنو إلى كسب تأييد أكبر عدد من المستمعين.

ثم يعمد الحسن البصري إلى **المعارضة بالغير** فيحاجج بدليل يغاير دليل المدعي (الجبرية)، ويبين أن الأمر ليس مقضيا، وإن كان حديث القبضتين صحيحا، فهذا لا يعني نفي الفعل عن الإنسان، وردّ أموره جميعها إلى القضاء والقدر، واستدل على ذلك بإسقاطه سبحانه وتعالى التكليف على بعض الناس في حالات خاصة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾ النور (61)، فهذه الحالات الاستثنائية (المرض، العرج، العمى...)، وغيرها مما ورد في القرآن الكريم تدل على أنّ الله سبحانه وتعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها، وهذا ما ينفي عنه عز وجل الظلم، كما أن تقرير التكليف، أو إلغائه يعود إليه وحده لحِكم لا يعلمها سواه، تعالى الله عمّا يدعي المبطلون.

ولتثبيت دعائم هذا الاعتراض لجأ الحسن البصري إلى أدلة تنتمي إلى البنية الحجاجية الأولى والتي تنفي نسبة المعاصي إلى الله، معارضا فيها بدليل يخالفه، فأفضى ذلك به إلى **المعارضة بالغير** مبنية في الحجج والأدلة الآتية:

الدليل	الحجة
الدليل (1) ←	الحجة (1)
قوله تعالى:	كيف يصح قول المجبرة
﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ	إذا كان الله هو الذي
مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ	حملهم على الشرك
الْجِبَالُ هَدًّا أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾ مريم(90-91)	
الدليل (2) ←	الحجة (2)
قوله تعالى:	فما فائدة قوله تعالى على صيغة
﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ الانشقاق(20)	الاستفهام الاستنكاري إذا كان
	الله هو الذي منعهم عن الإيمان؟
الدليل (3) ←	الحجة (3)
قوله تعالى:	لو كان ادعاء المجبرة صحيحا
﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ	لكان قوله تعالى ما كان لأهل المدينة
وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا	أن يعملوا بما قضيت عليهم[1]
عَنْ رَسُولِ اللَّهِ﴾ التوبة(120)	فكيف يكون ادعاؤهم صحيحا
الدليل (4) ←	الحجة (4)
قوله تعالى:	فلو صحّ ما تقول المجبرة ما صحّ قوله
﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ	تعالى في الدليل السابق وهو الذي
مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ	حال بينهم وبين الطاعة وتعالى
يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ	الله عمّا يدعون به
فِي الْأَرْضِ﴾ هود(116)	

[1]. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (الرسالة)، ص 220.

وقد لزمت صيغة التساؤل بعضا من الحجج السابقة، وردت هذه الاستفهامات الاستنكارية على الجبرية الذين التي أبطلها الدليل القرآني وبين فسادها.

وتندرج البنية الحجاجية الخامسة ضمن مرتبة من مراتب القدر، وهي مرتبة المشيئة، وتعني إرادة الله الكونية المقسمة إلى:

* إرادة شرعية دينية.

* إرادة كونية[1].

فإرادة الله الشرعية الدينية تضم إرادة الله لما أراده كونا وشاءه دينا، بينما تضم إرادته الكونية ما أراده عز وجل كونا، وإن كان لم يرضه دينا. وقد اُختلف في قضية الاحتجاج بالقدر، أجائز الاحتجاج به؟ أو أنه لا يجوز؟ ولعل رأي ابن القيم يأخذ سبيلا وسطا بين آراء العلماء في ذلك؛ إذ يرى أن الاحتجاج بالقدر ينفع في موضع ويضر في موضع، ينفع إذا احتج به بعد وقوعه والتوبة منه، وترك معاودته- كما فعل آدم عليه السلام- فيكون في ذكر القدر إذ ذاك من التوحيد، وأما الموضع الذي يضر الاحتجاج به ففي الحال والاستقبال؛ بأن يرتكب فعلا محرما، أو يترك واجبا، فيلومه عليه لائم، فيحتج بالقدر على إقامته وإصراره عليه، وهذا ما يبطل الاحتجاج، وهو ما فعله المصرون على شركهم وعبادتهم لغير الله بقولهم ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ الأنعام (48). ومما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: « أن موسى قال لآدم: أنت الذي أخرجتنا خطيئتك من الجنة وفي لفظ آخر: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة. قال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته، وبكلامه، وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيء، وقربك نجيا فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق.

[1]. أبو جعفر الطحاوي: جامع الدروس في شرح العقيدة الطحاوية، ص127.

قال موسى: بأربعين عاما.

قال آدم: هل وجدت فيها ﴿و عَصَى آدمَُ رَبهُّ فغَوَ ى﴾.

قال: نعم.

قال:أفتلومني على عمل عملته قبل أن يخلقني بأربعين سنة. فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: فحجّ آدم موسى»[1].

وقد فرّق الحسن البصري بين الإرادتين الشرعية والكونية بأدلة بيّنها النص القرآني وهو ملسلّط على الظالمين ومن شرع لهم ذلك حين خلطوا بين الإرادتين وجعلوا الله راضيا عمّا يفعله المجرمون مادام ارتضاه كونا، فكان القضاء عندهم عذرًا، فقوله تعالى: ﴿ولَوْ شاءَ رَبكَُّ لآمَنَ مَنْ في الأرْضِ كلُهُّمْ جمَيعاً﴾ يونس(99) يظهر قدرة الله وإرادته الشرعية الدينية، فهو قادر عز وجل على أن يجعل كل الخلق مؤمنين ويرضاه منهم كذلك، فتتحقق بذلك إرادته الكونية والدينية معا، والأمر نفسه في قوله تعالى: ﴿ولَوْ شاءَ اللهُ لجَمَعَهَمُْ علَىَ الهْدُىَ﴾ الأنعام (35)أمّا عن إرادته الكونية فبيّنها الحسن البصري كما يأتي:

[1]. يوسف القرضاوي: الإيمان بالقدر، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 1421هـ، 2000م، ص68/67.

إدعاء المجبرة ⟵ الضامن ⟵ النتيجة

إدعاء المجبرة	الضامن	النتيجة
قوله تعالى على لسان الظالمين:	قوله تعالى:	الله أراد
﴿لو شاء الرحمن ما عبدناهم﴾ الزخرف (20)	﴿كذلك قال الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا﴾ الأنعام (148)	ما كان من الكفار إرادة كونية
وقوله: ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء﴾ الأنعام (148)	وقوله: ﴿كذلك قد جاءتك آياتي فكذبت بها واستكبرت﴾ الزمر (59) وقوله: ﴿ما أصابك من مصيبة فمن نفسك﴾ النساء (79).	و لم يشأه منهم دينا
و قوله: ﴿أو تقول لو أن الله هداني لكنت من المتقين﴾ الزمر (57)		

فالوعيد الذي عقب به سبحانه وتعالى على افتراء الظالمين، يُبين أن الله تعالى لم يكن ليرضى الكفر أو غيره مما حذر منه دينا، وإن أراده كونا؛ لأنه يحدث شيء من دون مشيئته سواء الكونية، أو الشرعية الدينية، أو كلاهما معا.

ويختم الحسن البصري رسالته بأدلة نقلية وحجج عقلية تثبت البنية الحجاجية الأخيرة التي تمثل " **رأفة الله ولطفه بعباده**"، فالله عزوجل ييُسر الخير والطاعة لعباده، وبِدُوُّها منهم يفضي إلى الجزاء المباشر كما في قوله تعالى: ﴿إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين﴾ يونس (98) وقوله: ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم﴾، بينما [illegible] الكفر من الكافر، والمعصية

من المعاصي لا تستلزم العقاب المباشر عند الله عز وجل بل يمهل، وينذر، ويبعث الرسل، وييسر الهداية ولا يكون عقابه إلاّ بإصرار الكافر على كفره، والعاصي على معصيته وهذا ما يكشف عنه المخطط الآتي:

المعطيات ← الضامن (1) ← الضامن (2) ← النتيجة

العاصي يفعل المعصية | الله ينذر بالآيات ويبعث الرسل | الكافر يصر على المعصية | الله لا يعذب إلاّ:

- بعد تقدم الكفر

- يمهل الكافر(النذير+إرسال الرسل)

- بعد إصرار الكافر على المعصية

⇦ يأخذه الله بعذاب بئيس

وعليه يؤكد الحسن البصري محاججا وهو يبني معارضته بكل أنواعها على الدليل القرآني الذي كان في بعضها معطى، وفي بعض آخر ضامنا، وفي كثيرمن الحالات نتيجة، يؤكد، أن القرآن هو الحجة البالغة التي كشفت فساد التأويل والتدليل عند الجبرية.

الفصل الثالث

آليـــات الإمتـــاع

- المبحث الأول: المكون البلاغي

- المبحث الثاني: المكون اللساني

" إن عامة الناس يتأثرون بمشاعرهم أكثر مما يتأثرون

بعقولهم، فهم في حاجة إلى وسائل الأسلوب أكثر من

حاجتهم إلى الحجة العقلية، فلا يكفي إذن أن يعرف

المرء ما يقال بل يجب أن يقوله كما ينبغي"

أرسطو

تمهيد:

يبدو أن الإشكالية التي لا يتخلص منها أي حجاج هي كيفية إنشاء القول وصناعته، فالحكمة تنطلق منذ الوهلة الأولى من رباط مقدس بين العقل واللغة، باعتبار أن الرباط اللغوي هو طريق العقل، منه الابتداء وإليه الانتهاء في بناء المعقولات[1].

وإذا كانت براعة الإقناع مرتبطة بتحسين الشيء وتقبيحه[2]، فإن براعة الإمتاع متوقفة على كيفية صياغة هذا الشيء المراد تحسينه، أو تقبيحه، حيث يكمن دور المكون اللغوي بصفة عامة، والبلاغي بصفة خاصة في البحث داخل سياق الجملة عن العناصر القادرة على ملء الخانات الفارغة المسجلة في معنى تلك الجملة، وذلك حسَب توجيهات مدروسة[3].فاستعمال اللغة شبيه بلعبة علينا أن نتعلم قواعدها بممارسة اللغة ذاتها؛لأننا لا نصبح ممتلكين للسان ما بدايةبتعلم مجموعة من القواعد الوصفية التي تتحكم في استعماله في كل حالة[4].

و القرآن الكريم الذي بلغ أقصى ما تبلغه الكتب في وضوح الدلالة، وبلاغة العبارة؛ لأنه الصادق في أخباره، والعادل في أحكامه، لا يعثر في أخباره على ما يخالف الواقع، ولا في أحكامه على ما يخالف الحق الأمر الذي جعله يشكل ضربا من التحدي، والاحتجاج على أحقية هذا الكلام، وقدرته على التأثير في متلقيه[5].ولهذا يفرض منهج الإقناع في القرآن الكريم نوعا من الاختلاف الذي يميزه من غيره من الخطابات

1. عبد الجبار أبو بكر: الحجاج الفلسفي وإشكالية المشترك اللفظي، ص106.
2. أحمد جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، ص392.
3. حميد اعبيدة: الحجاج في الفلسفة وتدريسها، ص84.
4. صابر الحباشة: لسانيات الخطاب: الأسلوبية، والتلفظ، والتداولية، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2010م، ص200.
5. الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، دار الكتب التونسية، تونس، ج5،ق1، دط، دت، ص20.

فهو خطاب مقدس، تحكم العلاقة بين أطراف العملية التواصلية فيه مقاييسُ معينة، يكون فيها المخاطِب المعبود المقتدر أرفع منزلة من المخاطَب، العابد، الضعيف، المحتاج[1].

وقد قامت البلاغة العربية في فترة التأسيس تجمع أنواعا من النصوص التي تستجيب لوظائف متعددة، تعدد الحاجات الناجمة عن سياقات تاريخية وفكرية استدعت نصوصا خاصة، وعلّقت بتلك النصوص من الوظائف ما يسد الحاجة. فقد انتبه البلاغيون إلى أن نجاعة القول، وبلوغه مقصده من المخاطَب لا يتوقف على مجرد الحلية اللغوية، وما يركبه صاحبه من وجوه بلاغية، وأساليب بيانية[2]. فالكلام البليغ هو من تنفد معانيه إلى العقل، والقلب معا، ويمثل القرآن ذروة هذا الكلام، فقد ضمن هذه النفاذية التي حققت له الإقناع والإمتاع معا. من أجل ذلك سنسعى جاهدين في هذا الفصل إلى تتبع المكونات اللغوية سواء منها البلاغية، أو اللسانية لبيان ما يتضمنه القول من قوة حجاجية تمثل مكونا أساسا لا ينفصل عن معناه، ويجعل المتكلم في اللحظة التي يتكلم فيها يوجه قوله وجهة حجاجية[3]. بينما سنقف في هذا المبحث على دوالفن البلاغي في الدليل النقلي المعوّل عليه في بناء الخطاب، والذي يومىء بانتقائية مكّنته من تفعيل دوره الحجاجي على مستويين:

الأول: وهو المرتقب منه، ويمثل دوره في إثبات دعوى الاعتراض التي دلّل لها الحسن البصري في كل بنية حجاجية .

الثاني: و يمثل حجة الله سبحانه وتعالى – في ذلك الدليل – على عباده في إقرار أمر، أو تهديد، أووعيدأو ترغيب ...إلخ وعلى أساسها أهّله الحسن البصري على غيره مما يشابهه من الأدلة القرآنية.

---

1. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص156.
2. حمادي صمود: من تجليات الخطاب البلاغي، ص89.
3. شكري المبخوت: الحجاج في اللغة، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 325.

المبحث الأول: المكون البلاغي:

لا يمكن تعرية الحجاج من أثره البلاغي؛لأنه مرتبط بالبلاغة ارتباطا وثيقا، وعلاقة المتكلم المخاطِب بالمخاطَب هي البحث عن موافقته، ورضاه عبر التقنيات البلاغية التي يستعملها[1]. وفي مستوى **المكون البلاغي** يقع ربط دلالة الآيات القرآنية بسياقها، حيث تدخل اعتبارات التخاطب بين القائل ومخاطبه وهي عموما جميع المعطيات البلاغية التي نصل من خلالها إلى إسناد قيم دلالية للمتغيرات التي ضبطتها قواعد اللغة[2]. ويتبين من دراسة الأساليب القرآنية قدرتها على التأثير والاستمالة، والتي تعتمد فيهما على لون من الحجاج والجدل، وتحرص على إثارة الانفعالات في النفوس بحيث يصبح فيه اللون البلاغي الوسيط الأساس الذي يجسد الفكرة[3].

فخطاب الاعتراض الذي سوّى الحسن البصري جسده، وأقام كل بنياته على الحجج الطبيعية(*)من النص القرآني، متوخيا توضيح الرأي، وتكثيف حضور الأفكار في الذهن[4]، وذلك من خلال التعددية الاستدلالية التي كان لها دور كبير في تحويل القاعدة من طبيعة مجردة إلى أخرى محسوسة، وهو أمر مقدور عليه، بل وثابت أكيد عندما يكون الدليل من النص المقدس الأول. إذ لم يغب عن الحسن البصري وهو يعترض على ادعاء الذين نزهوا العبد عن الفعل، وأضافوه بخيره وشره إلى الله، لم يغب عنه أن البلاغة العربية تفرض نوعا من الصرامة على الكلام نظمه ونثره، وأن الكلام العربي الذي لايحسن استهلاله، تسف بلاغته وتنقص قيمته.كما أدرك كذلك أن حسن الاستهلال هاهنا، هو أولى عتبات العملية الحجاجية التي تمثل

[1]. حميد اعبيدة: الحجاج في الفلسفة وتدريسها ، ص85 .

[2]. شكري المبخوت: الحجاج في اللغة، ص355.

3. أحمد جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي، ص368 (بتصرف).

(*) الحجج الطبيعية: هي على خلاف الحجج الاصطناعية، وهي خاصة بأمور تشاجر الحكومات وهي خمسة: السنن، الشهود، العقد، العذاب الأيمان). ينظر: أرسطو: فن الخطابة، ص81.

4.صابر الحباشة: التداولية والحجاج، ص49.

مرحلة المجابهة، فقوله في بداية الرسالة: «إن الأمير أصبح في قليل من كثير مضوا والقليل من أهل الخير مغفول عنهم»[1]. قد انزاح به عن الكلام العادي، وجرى مجرى المثل الذي يقرأ فيه نوع من الترهيب، وقد امتهنه الحسن البصري اتجاه سياسة بني أمية الظالمة. فالمضي معناه الموت، والكثير لايقصد به كثرة العدد بقدر ما يشير إلى الذين عاشوا، وعاثوا فسادا في الأرض، واشتهروا، وملكوا... ولكنهم في الأخير مضوا والقليل أيضا ماضون، وإن غفل عنهم، فلم يسمع بهم، غير أن عزاءهم في الدنيا أنهم كانوا أهل خير يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، فالعاقبة إذن بالتقوى لا بالقوة والملك. ثم إن نظم العبارة السابقة في قالب بلاغي «يبتدئ فيه المتكلم كلامه بمعنى ثم يختمه بما يناسب ذلك المعنى الذي ابتدأ به»[2]. وهو ما يعرف في البلاغة العربية **بتناسب الأطراف**، قد صبغه الحسن البصري بالصبغة الدينية ليُّحصل ازدواجية التأثير؛ التي تنتقل فيها المكونات اللغوية سالكة سبيلين، سبيل إلى القلب سابق؛ لأن وقع العبارة فيه يكون أولاً ، وأمكن، ثم يحتكم الإنسان إلى عقله، ويُّصير الأمور إلى مآلاتها. فبهذه الصياغة أراد الحسن البصري قلب الخليفة قبل عقله، ذاك الذي إن صلح، صلح الأمر كله، وإن فسد فسد الأمر كله، وبالأول يضمن طريقا إلى الثاني، ومن ثمة السيطرة على التواصل في كل مرحلة من مراحل العملية الحجاجية.

وفيما يلي وقوف على بعض من الآيات مختارةٌ مما استدل بها الحسن البصري في حجاجه، كاشفين عن الأساليب البلاغية التي شحنتها بطاقة حجاجية لإلجام الخصم.

1- في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ الذاريات(56)

افتتح الحسن البصري باب الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ وجعله محور البنية الحجاجية الأولى، والدليل الشمولي الذي انسحبت منه الكثير من الأدلة، وتظهر الحجة القرآنية

[1] .أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (الرسالة)،ص216/215.

[2] .أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، دط، 2000م، ص421.

في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ خطابا مركبا من نفي، واستثناء حققا معا أسلوب القصر، وهو واحد الأساليب الشائعة في القرآن(*). ففي الشق الأول "نفي بـ: ما " وهو نفي أن يكون الخلق لعلة أخرى غير العبادة، وفي الشق الثاني "حصر بـإلا" والذي قَصَرَ فيه علة الخلق في العبادة، إذ ليس المهم أن يُعلم أن العبادة على الخلق واجبة، و إنما ليُعلم أن علة الخلق لم تكن إلاّ لغاية واحدة هي العبادة، وهو ذاته المرتجى من أسلوب القصر في إثبات للحكم لما يذكر في الكلام، ونفيه عما عداه »[1]. فأحوال السعادة والشقاء، والمرض والصحة، والغنى والفقر ... وغيرها مما يتداول على حياة الناس كلها تقتضي العبادة، وإن كانوا يتجاهلون صلتها بالعبادة. ففي السعادة، والصحة، والغنى راحة والراحة نعمة، والنعمة تقتضي الشكر، والشكر عبادة، وفي الشقاء، والمرض، والفقر عسر، والعسر بلاء والبلاء يقتضي الصبر والرضا، وكلاهما عبادة كذلك. وقد أكسب قصرعلة الخلق في العبادة الآيةَ قوة حجاجية غايتها تمكين الكلام، وتقريره في الذهن حتى لا تكون للثقلين من جن وإنس حجة بعد ذلك.

«فهذا النص الصغير يحتوي حقيقة ضخمة هائلة، هي أضخم الحقائق الكونية التي لا تستقيم حياة البشر في الأرض دون إدراكها واستيفائها، وإنه ليفتح جوانب وزوايا متعددة من المعاني والمرامي التي تندرج كلها تحت هذه الحقيقة الضخمة، التي تعد حجر الأساس الذي تقوم عليه الحياة»[2]. كما حققت (لام) العلة والسبب على المستوى التركيبي في قوله تعالى: "لِيَعْبُدُونِ " العلاقة السببية، وهي من أبرز العلاقات الحجاجية، وأقدرها على التأثير للاعتراف بسلطة الخطاب الإلهي و الخضوع له .

(*) أحصى عبد الله صولة أكثر من تسعين موضعا للقصر في سورة البقرة، وعلى ما يزيد على ستين موضعا في سورة الأنعام. ينظر: عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص257 .

1. أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، في أدبيات وإنشاء لغة العرب، مؤسسة العلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان ط1، 1429هـ، 2008 م، ج1 ص123.

2. سيد قطب: في ظلال القرآن، مج 6، ج 30/26، ص3387/3386.

والقصر في الآية الكريمة قصر حقيقي، انطلاقا من رؤية سيد قطب لمفهوم العبادة المزدوج(*)، والذي يصبح فيه العمل كالشعائر، والشعائر كعمارة الأرض، وعمارة الأرض كالجهاد، والجهاد كالصبر في الشدائد والرضى بقدر الله ...وكلها عبادة، وكلها تحقيق للوظيفة الأولى التي خلق الله الجن والإنس لها، كلها خضوع للناموس العام الذي يتمثل في عبودية كل شيء لله دون سواه[1]. على حين يراه الطاهر بن عاشور قصرا غير حقيقي(*)بل إضافي قصرت فيه صفة العبادة على الموصوف (الله)، وهو غير حقيقي لأن حِكم الله من الخلق كثيرة، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾[2] هود(119/118)

و ينقسم القصر الإضافي باعتبار حال المخاطَب إلى:

- ✓ قصر قلب إذا كان المخاطَب يعتقد بالاشتراك في الحكم.
- ✓ قصر القلب إذا كان المخاطَب يعتقد عكس الحكم.
- ✓ قصر تعيين إذا كان المخاطَب لا يدري على من يقع هذا الحكم.[3]

فالقصر قصر قلب - انطلاقا من رؤية الطاهر بن عاشور-جيء به ردًا للإشراك بالله عز وجل ودحضا للاعتقاد الفاسد الذي درأ عليه المشركون.

من أجل ذلك كانت الحجة البلاغية مؤهلة حجاجيا على سلم الاختيار كي يُستدل بها على أن الله الذي خلق ليُعبد لا يمكن أن يضل عباده، ويعميهم، ويصدهم عن سبيله، وهذا مالا يسلم به عقل خاصة

(*)ينظر الفصل الثاني:ص95.

1. سيد قطب: في ظلال القرآن، مج6، ج30/26، ص3387.

(*) أهمل السكاكي القصر الحقيقي، وأدخل قصر التعيين في قصر الإفراد، ولم يشترط في الموصوف إفرادا عدم تنافي الصنفين، ولا في قصره قلبا يحقق تنافيها. ينظر: الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني، والبيان، والبديع، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1424هـ، 2003م، ص 100.

2. الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج27، ص26 .

3. على الجارم، مصطفى أمين: البلاغة الواضحة: البيان، المعاني، البديع ، دار المعارف، دط، 1999م، ص219 .

وأن الحجة البلاغية تستمد فعاليتها الحجاجية من مصدرها، أي من الذات المتكملة، ولاسيما إن كانت هذه الذات هي الذات الإلهية .

2- قوله تعالى ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾ الإسراء (23)

يفيد الدليل الشمولي أدلة أخرى، تخدم الغاية نفسها، وتُبين عن علو الخطاب القرآني، وتبوئه أعلى درجات البلاغة والحجة، فالنظر في قوله تعالى ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾ يجعلنا ندرك أن الصيغة القرآنية المختارة تفوق غيرها من الصيغ المحتملة.

1. الصيغة القرآنية: قوله تعالى ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾

2. الصيغ المفترضة: - أمر الله أن تعبدوه

- قضى الله أن يعبد .
- قضى ربكم أن تعبدوه.
- أمر الله بطاعته .

والتساؤل القائم : ماهو السر البلاغي وراء هذا التأهيل ؟ وما مكن قوته الحجاجية ؟

تعد صيغة الكلمة أو وزنها عنصرا من العناصر الأساسية التي تحدد معناها، ولولا ذلك لالْتَبست معاني الألفاظ المشتقة من مادة واحدة. وقد حاول فقهاء اللغة تتبع هذا البحث بالتحري والاستقراء للتأكد من أن للأبنية، أو الصيغ في العربية دلالات بيانية، وللأوزان معاني[1]. فما هي دلالة الصيغ السابقة في الآية القرآنية، وما أثرها في دلالة السياق ؟

---

[1]. عمار ساسي: الإعجاز البياني في القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية في الآيات المحكمات، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط1، 2007م ص 215.

- في لفظة (قضى) .

- قال الجوهري: القضاء: الحكم، وقضى أي حكم. ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾.[1]

وجاء في لسان العرب:

قضى: القضاء: الحكم .

وقضى الشيء قضاه: صنعه وقدّره. ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ فصلت (12)

قضى الأمر: أتم .

القضاء: الفصل.[2]

فلفظة (قضى) إذا تدل على الإنفاذ والإنهاء من جهة، وعلى الإحكام والإتقان من جهة أخرى وقد أكسبها هذا التوسع الدلالي قدرة على مزاحمة غيرها من الكلمات اللاّتي هن من جدولها المعجمي[3] كلفظة (أمر) التي وإن فرضت احتمالا في الصيغة القرآنية، فإنها تقصر عن إيصال المعنى الدقيق الذي تؤديها اللفظة المؤهلة. فـ (الأمر) الذي نقيضه (النهي) يستوجب فعل الفعل من دون أن يكون هذا الفعل على وجه مخصوص من الإحكام والإتقان، فلا يفهم حينئذ من (قضائه) عز وجل بالعبادة على أنها أقوال وأفعال فحسب، وإنما هي إلى جانب ذلك خشوع بالقلب، وخضوع بالجوارح، تنشأ عنها سكينة النفس واستسلامها لخالقها. فمن جهة الإنفاذ والإنهاء، قد فصل الله في العبادة، وقصرها على نفسه. وأما من جهة الإحكام، والإتقان فإنها تقتضي عبادة تليق بجلاله عز وجل.

1. الجوهري: الصحاح، ج 4، مادة (ق ض ى) .
2. ابن منظور: لسان العرب، مج 4، مادة (ق ض ى).
3. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص169.

وعليه فلفظة (قضى) تمثل أحد مواضع القوة الحجاجية للآية الكريمة، والتي تعد أول تفصيل للشريعة حيث ابتدئ بها بذكر أصل الشريعة كله، وهو توحيد الله عز وجل، ثم مَهَّد لما سيذكر بعده من الأحكام[1].

فمناسبة هذه اللفظة سياقها، واقتضاؤه لها «دون سواها مما يرادفها أو يكاد، لأجل نكتة فيها ترجح مجيئها على سواها»[2] قد حقق الإقناع من جهة، وكشفعن سر الإمتا ع من جهة أخرى بواسطة اللون البلاغي المختار، وهو **التنكيت** والذي أبان عن سر من أسرار التأهيل الرباني في هذه الآية.

- في لفظة (ربك)

تعني لفظة (الرّب): بالإطلاق مالك الشيء، أي صاحبه، فرّب البيت مالكه، ورب العمل مديره. على حين تطلق لفظة (الله) حصراعلى الخالق، والذي من صفاته الخلق، والإحياء، والإماتة، والتكليف فهي مختصةبه دون سواه؛لأنه المقدّر، والمبدع من عدم. وقد أفضى الوصل الذي تم بين الجملتين في الآية ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ إلى نوع من التجانس الذي قرنهما بصفة واحدة. فالله مالك كل شيء، وملكه مطلق لا محدود، لذا تقتضي الفطرة عبادته، وعدم الإشراك به.

والوالدان منهما تتكون الأسرة، وبهما يكون النسل، وعليهمتقع مسؤولية رعاية الأبناء، فهما ربّا الأسرة ومالكاها، وهذه الملكية المحدودة تقتضي الإحسان إليهما.

ويفهم مما سبق أن صاحب الملك يستحق نوعا من السلوك تجاهه، كالعبادة إن كان المالك الله، أو الطاعة، أو الامتنان، أوالاعتراف بالجميل، أو غيرها، وتتباين مستويات هذا السلوك وأنواعه باختلاف درجات ونوعية هذا الملكولعله السبب وراء اختيار لفظة (الرّب) المؤهلة حجاجيا، والمناسبة سياقيا مع غيرها من الألفاظ.

---

[1]. الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 13، ص66.

[2]. صابر الحباشة: التداولية و الحجاج، ص55 .

كما تضمنت الآية انكسارا في صيغة التعبير، انتقل فيه ضمير الخطاب (الكاف) في (ربك) والمعنيُّ به الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ضمير الجماعة الحاضرة في لفظة (تعبدوا) محققا **أسلوب الالتفات** الذي يعد أحد المسالك التعبيرية، وأكثر الألوان، وأوسعها انتشارا في البيان الخالد، «وهو يشمل كل تحول أو انكسار في نسق التعبير من دون أن يتغير به جوهر المعنى، أو البنية العميقة له على اصطلاح التحويليين»[1].

وقد أفاد في الآية الكريمة السابقة معنيين:

- فأما التحول الأول: فقد تحقق من انتقال الضمير من المفرد المخاطب بقرينه ظاهرة، وهي كاف الخطاب إلى جماعة الحاضرين التي تشمل الناس كافة، وهو تحول يفيد تعميم الأمر بعبادة الله؛ لأن الخطاب الرباني إذا ابتدئ بالرسول صلى الله عليهوسلم، ثم عُمم بعد ذلك، فإنه يفيد وجوب الامتثال للأمر ومثله قوله تعالى: ﴿...وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ﴾الأحزاب (59)

- وأما التحول الثاني: فقد أحدثته (لام الناهية) بعد أن توسطت اللفظين، وفصلت بينهما، ففي قوله تعالى "ألاّ" يجوز أن تكون تفسيرية لما في "قضى" من معنى القول. ويجوز أن تكون مجرورة بـ (الباء) مقدرة أي:(قضى بأن لا تعبدوا) وقصرت (لا) الناهية و(إلا) العبادة في الله وحده، والقصر حقيقي من قبيل قصر صفة على موصوف[2]، فالرسول صلى الله عليه وسلم يُأمر بعبادة الله عز وجل، ولكنه لا يُنهى عن الإشراك به؛ لأنه منزه عن ذلك، ولكن لما تحول الخطاب إلى الجماعة التي تضم الكافر، والجاحد، والشاك فهذه الجماعة تُأمر بعبادة الله وتُنهى عن الإشراك به، ويحقق حينئذ هذا العدول انتقال الخطاب من مقام التشريف، إلى مقام التكليف.

[1]. حسن طبل: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1418هـ، 1998م،ص55.
[2]. الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج27، ص66.

- في لفظة (تعبدوا)

جاء في لسان العرب:

أصل العبودية: الخضوع والتذلل، وفي حديث أبي هريرة «لا يقل أحدكم لمملوكه عبدي، وأمتي وليقل فتاي، وفتاتي...» هذا على نفي الاستكبار عليهم.

قال الأزهري: اجتمع العامة على تفرقة ما بين عباد الله والمماليك، فقالوا: هذا عبد من عباد الله، وهؤلاء عباد مماليك، قال ولا يقال:"عبد يعبد عبادة" إلا لمن يعبد الله، وأما "عبد خدم مولاه فلا يقال:عبده" فالمستحق لذلك الله وحده[1].

وتتبع آيات القرآن وأساليب اللغة، واستعمال العرب لـ (عبد) وما يماثلها، ويقاربها في المعنى كـ(حضع) و(خنع) و(أطاع) و(ذلّ) نجد أن لاشيء منها يضاهي (عبد) ويحل محلها، ولذلك «قالوا: إن لفظ(العباد) مأخوذ من العبادة ، فتكثر إضافته إلى الله تعالى، ولفظ العبيد تكثر إضافته إلى غير الله؛ لأنه مأخوذمن العبودية بمعنى الرق، وفرقٌ بين العبادة، والعبودية»[2]، ومن ثمة يتجلى معنى العبادة التي هي غاية الوجود الإنساني، أو التي هي وظيفة الإنسان الأولى أوسع وأشمل من مجرد الشعائر[3]،فهي تضم كل الأعمالوالأقوال سواء أكانت لحاجة دينية، أودنيوية تتجه فيها النيّة الخالصة لله وحده لا شريك له. ومن حِكَم القرآن أنّ كلمة (عبادة) لا تذكر إلاّ في مقام العقيدة والإيمان لأنها أعم[4].

وقد اكتسبت هذه الدلالات التي ميزت الصيغة القرآنية من غيرها قوة حجاجية، فهي أقدر من غيرها تحفيزا على الفعل، وأجدر من غيرها تشريفا للفاعل.

1. ابن منظور: لسان العرب، مج4، مادة (ع ب د).
2. عمار ساسي: الإعجاز البياني في القرآن الكريم ، ص254 .
3. سيد قطب: في ظلال القرآن ، مج6، ج30/26، ص3387.
4. عمار ساسي: الإعجاز البياني في القرآن الكريم ، ص261.

وعليه، فقد حققت كل صيغة من الصيغ القرآنية السابقة سرا من أسرار التأهيل الرباني، ولعل الميزة والفضل يرجع إلى ارتباط الكلم بعضه ببعض «إذ لم يحصل لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا إلى أن استقرت إلى آخرها، وأن الفضل نتاج ما بينها، وحاصل مجموعها»[1]. إذ جيء بالفعل (قضى) الذي يفيد انتهاء الحكم، واتصافه بالأبدية، ثم أضيف له صاحب هذا القضاء، وفاضل الربوبية على الألوهية، وضم إليها "كاف" الخطاب تشريفا، ثم عُدل عنه إلى خطاب الجماعة الحاضرة تكليفا، وقَصر العبادة على الله من قبيل قصر صفة على موصوف، وكان الفصل جواز مع التمكن للوصل[2] فجيء بالضمير المنفصل (إياه) للتخصيص، وذلك لإحالة سابقة عليه بما هو أعرف منه ممثلة في لفظة (ربك).

ويتبين من كل ما سبق وعي الحسن البصري بأن المصدر الإلهي للنص المقدس لا يلغي إطلاقا حقيقة كونه نصا لغويا بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان، فلم يكن أبدا مفارقا لبنيته الثقافية والاجتماعية[3].من أجل ذلكقامت الحجة بالقرآن ليُ ؤكد بها أولا أن عقيدة الجبر هي تعريض بالوحي كله وتزييف للنشاط الإنساني من بدء الخلق إلى قيام الساعة، بل هي تكذيب لله وللمرسلين قاطبة[4]، ويؤكد ثانيا أن هذا الخطاب يملك من القوة والقدرة على تحدي من يستند في تأويل هذا الخطاب المقدس إلى

1. عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز، وقف على تصحيح طبعه، و علق حواشيه: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، 1402هـ 1981 م، ص 7.
2. جمال الدين بن هاشم الأنصاري: شرح قطر الندى وبل الصدى، ومعه كتاب تحقيق شرح قطر الندى: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع القاهرة، مصر، د ط ، 2009 م ، ص106 .
3. نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقية، ص 92.
4. محمد الغزالي: المحاور الخمسة للقرآن الكريم، ص32.

نفسه، ويتبع هواه؛ لأنه «على حد من الفصاحة التي تقصر عنه قوى البشر و منتهيا إلى غاية لا يطمح عنها الفكر»[1].

3- قوله تعالى: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ المدثر (37).

كانت نوازع السلطان أصل خلاف عميق في الأمة، فقويت الفتنة،ودّب الفرقان، ووجد الناس أنفسهم أمام متباين المواقف، ومختلف الآراء، ومتعارض الحجج في وضع مشكل غامض يصعب فيه التمييز بين الحق والباطل، ولاسيما وأن كل طرف يسُند كل ما يفعله بالنص، ويدّعي أنه الحق حتى لا يُقصى من الجماعة، ولا يعتبر مارقا عن الأمة، فانفتح باب التأويل على مصراعيه،[2] ومن النصوص القرآنية التي عرفت بعدا تأويليا كبيرا تلك التي خلط فيها الجاهلون مشيئة الله الكونية بمشيئته الشرعية، بل وجعلوا للإنسان مشيئة تساوي مشيئة الله. وقد أثبت الحسن البصري في البنية الحجاجية الثانية لهم، ولأولئك الذين نفوا عن العبد الفعل بخيره وشره، وأضافوه إلى الله "قدرة الإنسان على التمييز والاختيار" مجسدا في قوله تعالى:

﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾.

ففي ظل الإيقاعات المثيرة للآيات السالفة لهذه الآية، يعلن المولى عز وجل تبعة كل نفس لذاتها وعلى ذاتها، و يدع النفوس تختار طريقها ومصيرها، ثم يعلن لها أنها مأخوذة بما تكسبه باختيارها، مرهونة بأعمالها وأوزارها[3]. وينزاح أسلوب هذا الدليل عن صورة فنية أقنعت وأمتعت في آن واحد، فالمقصود بالتقدم والتأخر السبق إلى الخير، والتخلف عنه، يقول ابن عباس:« من شاء اتبع طاعة الله، ومن شاء تأخر عنها بمعصيته»[4].

1. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص8 .
2. حمادي صمود: من تجليات الخطاب البلاغي، ص117.
3. سيد قطب: في ظلال القرآن، مج6، ص3761.
4. محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، دار القرآن، بيروت، لبنان، ط4، 1403هـ، 1981م، مج 3، ص479.

ولكن القرآنالكريم لم يأت باللفظ الدال على المعنى مباشرة، وإنما كنى عن المعنى بلفظ آخر **والكناية**(*) كما يعرفها الجرجاني: «هي أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكر باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه، وردفه في الوجود، فيوميء به إليه و يجعله دليلا عليه»[1]، وقد قسمت الكناية إلى ثلاثة أقسام تبعا للمطلوب بها فتكون إما لغير صفة ولا نسبة، وإما لصفة، وإما لنسبة.

فالمراد بالصفة غير النعت، وإنما الصفة المعنوية: كالجود، والكرم، والشجاعة، وتكون إما واضحة، وإما خفية[2]. وهو النوع الموظف في الآية الكريمة، إذ التقدم أو التأخر تأكيد وتقرير على أن هناك استطاعة يختار المرء، ويقرر بها وهي كناية واضحة في سياقها القرآني، وبعيدة هي عن الغموض لمجيئها على غير مرة بهذه الصيغة في الخطاب القرآني.

وقد لاحظ النقاد والبلاغيون أن توظيف الصورة يعلو توظيف ألفاظ الحقيقة؛ وذلك لأن المخاطب لا يلجأ إلى استعمالها إلا لوثوقه أنها أبلغ حجاجيا، وأنها تفيد ما لا تفيده الحقيقة، وذلك بفضل ما تضيفه على الخطاب من بعد جمالي من جهة، وما تمنحه اللغة من قوة حجاجية من جهة أخرى ترنو إلى حمل المتلقين على التصديق بالخطاب، والتسليم به، والركون إليه[3]. وهكذا «تتدخل قوانين من نوع خاص هي قوانين البيان»[4]لإحداث تسوية بين دلالة يُبين عنها اللفظ الظاهر، وبين أخرى يَقصد إليها هذا اللفظ تسليما بأن الكناية أبلغ من الإفصاح[5] محققة سرا من أسرار التأهيل على مستويين:

(*) اختلف علماء البيان والبلاغة في تسميتها، فقد أطلق عليها ابن المعتز مرة التعريض، وأخرى الكناية وسماها ثعلب لطافة المعنى كما سماها قدامة الإرداف، وأما الجرجاني والسكاكي فقد سمياها الكناية. ينظر: كمال الزماني: حجاجية الصورة في الخطبة السياسية لدى الإمام علي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012م، ص52.

1. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص52.

2. الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني، البيان، البديع، ص243/242.

3. كمال الزماني: حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي، ص236/215.

4. حسن عودة هاشم: التداولية والمجاز: دراسة ابستمولوجية، مجلة آداب ذي قار، العدد 5، مج 2، شباط، 2012م، ص266.

5. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص55.

الأول: يظهر من مقابلة اللفظ الظاهر بالمعنى المقصود، والذي يوصلنا إلى:

التقدم ⟵ السبق إلى الخير⟵إتباع طاعة الله .

التأخر ⟵ التخلف عن الخير⟵ معصية الله .

فالوقوف على المعنى المقصود بلفظه، وهو السبق إلى الخير، يصنع نوعا من التشويش الذهني، إذ يتطلب استحضار كثير من الدلالات التي تدخل كلها في عمل الخير، أوالتخلف عنه، فجيء حينئذ بالكناية صورةً بيانيةً ، عبرّت بالصورة الحسية المتخيلة عن المعنى الذهني، فإذا بالآيةحركة يَنسى من خلالها المستمع أن هذا الكلام يُتلى، أو مثل يُضرب، وإنما يَتخيل أنه منظر يُعرض، وحادث يَقع بالتقدم أو التأخر.[1]

الثاني: أن تقدم الإنسان، أو تأخره عملية ذاتية، وحركة متكررة في حياة الإنسان، وليست بالأمر الذي يعجز عنه غالبا، ولذلك كنىّ باللفظ لإثبات مشيئة الفرد في السعي إلى الخير، أو التخلف عنه، وتكشف هذه الكناية عن دور المجاز في الحجاج، وقدرته على أن يؤدي وظيفة استدلالية، تتجه بالأساس إلى عقل المخاطب من جهة، ومن جهة ثانية يؤدي وظيفة نفسية يستهدف بها نفسية المخاطب[2]. والملفت للانتباه أن النص القرآني لم يثبت للإنسان قدرة، بصريح هذا اللفظ، وذلك لاختصاص القدرة بالقادر لا غير أي به عز وجل وحده، وإنما أثبت له مشيئة تسري بمشيئته سبحانه وتعالى، وهذا ما أكدته (لام) الملكية في قوله: "لمن"، و المتصلة بـ (من) الموصولة.

ولئن كانت البلاغة العربية تجنح إلى الإيجار، وتدعو إليه، بل وتعرّف عند بعض البلاغيين به فقيل: "البلاغة الإيجاز"، فإن القرآن الكريم أوجز ما استدعى المقام إلى ذلك، وأبان عن لفتات بلاغية رائعة، وهذا

[1]. سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص60.

[2]. حسن المودن: حجاجية المجاز والاستعارة، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3 ،ص161.

ما نقف عليه في قوله تعالى: ﴿أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾.**فالحذف**كما يعرّف هو «غياب دال من الواقع الذي ينبغي أن يكون حاضرا فيه أو جرت العادة أن يكون حاضرا فيه، حيث يُعد حضوره أمرا عاديا »[1]

ويرى الخطيب القزويني في الحذف أسلوبا مجازيا حيث يقول «واعلم أن الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلها عن معناها الأصلي، توصف به أيضا لنقلها عن معناها الأصلي إلى غيره لحذف لفظ أو زيادة لفظ »[2] على حين بالغ عبد القاهر الجرجاني في النكير على من أطلق القول بوصف الكلمة بالمجاز للحذف أو الزيادة[3]، وأما عن الحذف المقصود هنا فهو المضاف: أي أن يتقدم إلى الطاعة أو يتأخر عنها، وقد أفضى حذف المضاف المؤول بـ:"أن يتقدم إلى الطاعة أو يتأخر عنها" إلى ضرب التوازن على مستوى التركيب وهو ما «اشترطته الحركة لتحقيق داع من دواعي المتعة الفنية»[4]؛ لأن المحذوف قد دل عليه العقل فالتقدم عادة يكون لما هو أفضل بينما يكون التأخر لخلافه، أو ما يعبر عنه إما بالعجز، أو الفشل، وهذا ما كشفه سياق الآية الدليل مع ما سبقها من الآيات الكريمات.كما أسهم الحذف كذلك في تجاور جملتي" أن يتقدم أو يتأخر " محققا لونا بديعيا عدل عن وظيفته الشكلية إلى وظيفة إقناعية، إذ أكسبت**المقابلةُ** الآيةَ قيمة حجاجية أحدثت بها تغييرا في الرؤية، كما علّقت بها دلالة السعي إما إلى الطاعة، و إما إلى المعصية، ويبقى هذا السعي دائما مرتبطا بمشيئة الفرد في اختيار إحداهما سبيلا، وهو ما أكده حضور أداة الاختيار(أو).

4- في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ﴾ الأعراف(27)

رصد البلاغيون الكثير من مواضع الإيجاز بالحذف في القرآن الكريم، وبينوا أسرار الإعجاز اللغوي فيه، ومن هذه المواضع ما ساقه الحسن البصري في البنية الحجاجية الرابعة التي تثبت بأدلتها وحججها

---

1. سلوى النجار: جمالية العلاقات النحوية في النص الفني، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010م ، ص60 .
2. الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني، البيان، البديع، ص241.
3. المرجع نفسه.
4. سلوى النجار: جمالية العلاقات النحوية في النص الفني، ص60.

حدوث المعصية من طريق الوسوسة من الشيطان، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ﴾، فالنهي في قوله تعالى: ﴿لَا يَفْتِنَنَّكُمُ﴾ أصله: احذروا فتنة الشيطان، وإنما عُدل عنها إلى الصيغة المختارة لاختصاصها بالدلالة على الانتهاء عن الأمر لشدته، وفوريته، واستمراره فأبان عن الشدة التوكيدُ جوازا[1] بـ (النون) المتصلة بالفعل المضارع، تؤيدها الآيات السابقة من سورة الأعراف، والتي أعلن فيها اللعين الأول العداوة للبشرية، يقول تعالى: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (14) قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (15) قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (16)﴾ الأعراف (16/15/14) وأما الفورية والاستمرارية فتفسرها الآية السابعة عشرة من السورة نفسها في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ إذ نقف مع هذه الآية على صورة حسية يسعى فيها اللعين إلى استقبال العبد ثم استدباره، ثم المجيءُ عن يمينه، ثم عن شماله حرصا منه على الغواية، والمراد بتلك الحركات كثرة السبل، واختلافها، تلك التي يسلكها الشيطان لإسقاط البشرية في شِركه وشَركه، فهو صاحب أول شبهة في الخليقة،وقد كان مصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكباره بالمادة التي خلق منها[2]، من أجل ذلك وافقت الصيغة القرآنية المتمثلة في الفعل (فتن) المشحون بدلالات كثيرة، المعنى المقصود إليها، وإن كانت – أي هذه الدلالات – على أكثرها تقع في الابتلاء والامتحان. فقد جاء في لسان العرب:

الفتنة: الكفر لقوله تعالى: "وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ" البقرة (217)

الفتنة: المحنة لقوله تعالى: "أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ" العنكبوت (2/1)

---

[1]. مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، دار ابن الهيثم، القاهرة، مصر، ط1، 1426هـ، 2005م، ص63. ويؤكد المضارع بالنون جوازا في حالات أربع منها: أن يقع "بعد أداة من أدوات الطلب وهي (لام) الأمر و (لا) الناهية، وأدوات الاستفهام، والتمني والترجي، والعرض، والتحضيض.

[2]. الشهرستاني: الملل والنحل، ص16.

الفتنة : الفضيحة لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ﴾ المائدة(41).

الفتنة: العذاب لقوله تعالى: ﴿عَلَى خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ﴾ يونس (83).

الفتنة: الاختبار لقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ التوبة (126).

الفتنة: الإحراق لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ البروج(10).

الفتنة: ما يقع بين الناس من القتال لقوله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[1] النساء(101).

ويرى ابن الأثير أنه قد كثر استعمال هذه اللفظة في الاختبار المكروه، ثم انتقل بعد ذلك إلى معنى الإثم والكفر، والقتال، والاحتراق، والإزالة، والصرف عن الشيء[2]. ثم إن لكل تلك الدلالات صلات وثقى بمعنى (فتن) في الآية الكريمة، إذ تمثل في مجملها المواجهة بين الشيطان والإنسان، كما تُعد بؤرة تناسق فيها التعبير مع الحالة المراد تصويرها، فساعدت على إكمال معالم الصورة الحسية، أو المعنوية، وهي خطوة مشتركة بين التعبير للتعبير، والتعبير للتصوير[3]. وقد افتتح الخطاب في الآية بنداء مضاف[4] في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ ليقع الإقبال على ما بعده[5] وهو النداء الثاني في سورة الأعراف بالصيغة نفسها، والنداء الأول المذكِّر بعداوة الشيطان، وقد نُسب فيه المنادى إلى آدم، وعُدل عن غيره مما توارد ذكره في القرآن من مثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ أو ﴿يَا عِبَادِيَ﴾ لمناسبة سياق الآية التي تُذكِّر بالمواجهة الأولى بين الشيطان والإنسان. وقد أفضى النداء للنهي المؤكد إلى المبالغة التي تدرجت بين هذه الأساليب الثلاثة لتقوية الحجة فكانت بذلك الأقدر على إيصال الرسالة حتى لا يقال ما جاءنا من نذير، ثم جيء بالتشبيه لتقريب

1. ابن منظور: لسان العرب، مج 5، مادة (ف ت ن) .
2. المرجع نفسه، ص.3345
3. سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص.75
4. محمد بن اسماعيل النحاس: إعراب القرآن، تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، ط2، 1426هـ، 1985م، ج2، ص 121.
5. الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ق1، ص78.

حالتين وهو -كما يعرفه ابن رشيق- :«صفة الشيء ، بما قاربه وشاكله من جهة واحدة أو من جهات كثيرة لا من جميع جهاته؛ لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه »[1] في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ﴾. وقد استوفى هذا التشبيه كل أركانه التي بيّنت المعنى، وأقامت الحجة فيه، فالمشبه: غواية الشيطان وفتنه لبني آدم، والمشبه به: غوايته لآدم وحواء، ووجه الشبه: هو شدة هذه الفتنة والغواية، وأداة التشبيه: الكاف غير أنه استعاض عن المشبه به المباشر، وهو المذكور سابقا إلى قوله ﴿أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ﴾ أي أنه عدل عن القول مثلا: (كما فتن أبويكم فأكلا من الشجرة)، وهو عدول عن السبب إلى النتيجة وذلك لأسباب منها:

1-أن العبرة بالخواتيم؛ لأن غواية الشيطان قد تختلف أساليبها، ومناهجها، وسبلها، كما أنها تتباين بين الأفراد أنفسهم، فغواية الشيطان للكافر ليست كغوايته للمسلم، وكلتاهما ليست كغواية المؤمن، والعبرة إذابالنجاة منها، أو الوقوع في شراكها.

2- التذكير بعداوة الشيطان؛ لاقترانها بالخروج من الجنة، وكان لابد من الإحالة إلى الأبوين؛ لأن في الأمر نوع من التحفيز، إذ من شأن الذرية أن تثأر لآبائها، وتعادي عدوهم[2].

3- أن هذه الغواية لم تكن سببا في نزول آدم وحواء من الجنة فحسب، وإنما هو نزول البشرية جمعاء إلى الأرض، فهو عدو البشرية الأول، و«عدو يرانا، ولا نراه لشديد المـؤنة إلا من رحم الله» كما يقول مالك بن دينار[3]. ومن هنا نقف على أن لكل تشبيه في القرآن صورة وهيئة يتميز بهما من غيره، وهي من جهة أخرى تتلاءم وتتناسق مع السياق الذي ورد فيه؛ لأن جزءا كبيرا من بلاغة التشبيه، ودقائق المعنى هي من

---

1. أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص324.
2. الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ق1، ص 74.
3. الزمخشري، الكشاف، ج2، ص74.

معطيات هذا السياق[1] وقد ساق الحسن البصري هذه الآية، وعضدها بآيات أخرى كثيرة تُبَيِّن اعتراف الظالمين بظلمهم، ومنها ما جاء في قوله تعالى من السورة نفسها: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ الأعراف (23) إذ اعترف آدم وحواء بذنبهما؛ لأن ضر المعصية عادا عليهما، فجرّا نفسيهما في طور ظهور السوآت ومشقة اتخاذ ما يستر عوراتهما، فجرّا على نفسيهما غضب الله تعالى[2] وهذا ما يؤكد أن اختيار الحسن البصري لهذه الآيات لم يكن جزافيا، وإنما للطاقة الحجاجية التي تملكها إقناعا وإمتاعا، هذه الانتقائية التي ضربت بالتأويل الفاسد عرض الحائط، وأكدت أن القرآن «وإن كان حمال أوجه وهي حقيقة من بديهيات الحقائق حول القرآن »[3] فإنه لا يقبل التأويل الذي يستند إلى الهوى، وقد كان- من قبل –معولا هدّ تماسك الأمة «إذ به خرجت الخوارج واعتزلت المعتزلة، وافترقت الأمة على ثلاث وسبعين فرقة »[4].

4- في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ الزمر(57).

لا يخلو الخطاب القرآني كذلك من النصوص الصريحة البيّنة التي لا تحتمل التأويل، ولا تقليب أوجه؛ أي أنها لا تقبل ادعاءً ولا افتراءً، وإنما تفرض التسليم والانقياد. ومنها ما جاء دليلا من أدلة البينة الحجاجية الثالثة في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ ثم أُتبعت مباشرة بالآية (59) من السورة نفسها، في قوله تعالى: ﴿بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ وقد اقتطفت الآيات من حوار ستكون فيه النفس الظالمة بين يدي ربها العادل يوم القيامة، حوار يصور لنا

---

[1]. ملك حسن عبد الرزاق بخش: أسرار التنوع في تشبيهات القرآن، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في البلاغة، جامعة أم القرى، السعودية، 1409هـ/1410هـ، ص72.

[2]. الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ق1، ص8.

[3]. المشرف بن أحمد جمعان الزهراني : أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، أطروحة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، قسم الكتاب والسنة، جامعة أم القرى، جدة، السعودية، 1426هـ/ 1428هـ، ص418.

[4]. محمد حسين بخيت: أثر التأويل في ظهور الفرق بحث مقدم للمؤتمر العالمي الدولي بعنوان " النص بين التحليل و التأويل و التلقي ، الجامعة الإسلامية غزة، فلسطين، 1427هـ، 2006 م ص 4.

نموذجا إنسانيا خسر دنياه وآخرته، ويتجلى هذا الخسران في مشهد يظهر فيه السعي إلى النجاة والخلاص بأي سبيل. فمن موقف الاعتراف بالذنب والحسرة في قوله تعالى: ﴿ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا ... جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ ﴾ الآية(56) إلى موقف الافتراء والمراودة في قوله تعالى: ﴿ لَوْ ... هَدَانِي لَكُنتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾ الآية (57)، إلى موقف تمني الرجوع الممزوج بالندم في قوله تعالى: ﴿ لَوْ ... كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ الآية(58)، يأتي جوابه سبحانه وتعالى مفحما في قوله: ﴿ بَلَى قَدْ ... تَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ الآية (59). ويرجع احتجاج الحسن البصري بالآية (57) وفقا لمضمونها الذي يقع على قدم المساواة مع فكر الجبرية الذي أضلهم، وسيجرهم –إن لم ينتهوا عنه – إلى الافتراء والندم والحسرة، فإن كانوا قد تمحلوا وتأولوا في موضوع القضاء والقدر ليحصلوا متاعا دنيويا، فإن موازين الآخرة غير موازين الدنيا، والوقوف بين يدي الله غير الوقوف أمام الملوك والخلفاء.

وقدقرن الحسن البصري الآية مباشرة بالرد الإلاهي الصريح ليقطع عناد الخصم، ويلجمهم بالحجة. كما أشارالزمخشري إلى لفتة بلاغية كشف عنها التقديم والتأخير في الآيات السابقة، حيث يجيب السائل عن سبب تأخر الجواب، وذلك بالفصل بين الآية ﴿ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي ﴾ بآية الندم، وتمني الرجعة في قوله تعالى ﴿ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾، فيجيب بأن الأقوال الثلاث محكية على ترتيبها ونظمها، ثم أجاب من بينها عما اقتضى الجواب[1].

وعليه يكون الحسن البصري بهاتين الآيتين قد حاجج **بالمذهب الكلامي** الذي يقوم «على وضوح الدلالة، وقرع الحجة »[2]، ويعد هذا الباب من الفنون التي أنكر ابن المعتز وجود شيء منها في القرآن

1. الزمخشري: الكشاف، ج 3، ص404 .
2. أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية ، ص37 وقد سمي بالمذهب الكلامي؛ لأنه يسلك فيه مذهب أهل الكلام في استدلالهم على إبطال حجج خصومهم، والمراد بأهل الكلام، علماء أصول الدين .

الكريم؛ لأنه ينسب إلى التكلف، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، ولكن البلاغيين لم يأخذوا برأي ابن المعتز، وتحدثوا عنه في بديع القرآن؛ لأن المذهب الكلامي من أهم الأساليب التي يعتمد عليها الكلام وقال في ذلك ابن أبي الأصبع المصري: «الكتاب الكريم مشحون به»،وذكر كثيرا من الآيات الدالة على أهمية هذا الأسلوب في عرض القضايا والاستنتاج منها[1].

وبالمذهب الكلامي بين ّ الحسن البصري للنفوس الظالمة التي تحتجُّ بأن الأمر مما لا طاقة لها به على سبيل الاستدلال بالشرط[2] التي حققها التمني بالحرف (لو)بين َّ أن حجته تستمد قوتها من نقاط أهمها:

- ✓ أن الرد كان من جهة عليا، فالله هو من أفحم هؤلاء المفترين، وذلك بعد أن نقل الحسن البصري الحجاج من دنيوي بينه وبين الخلفية من جهة، وبينه وبين المجبرة من جهة أخرى، نقله إلى حوار بين الله وبين تلك النفوس الظالمة.
- ✓ أن النص المدلّل به نص صريح، لا يقبل التأويل، فالآيات قد جاءت، والتكذيب والاستكبار قد حصلا فحق أن تكونوا من الكافرين.
- ✓ الطاقة الحجاجية للدليل بفي لقوله تعالى:﴿اء َ تْك َ آي َاتي ِ ...﴾، والذي يظهر فيه الملفوظ **(بلى)** مشحونا بطاقة دلالية وحجاجية كبرى، أُكد الدليل بواسطته تأكيدا مضاعفا، وأبان عن أن الاعتراض والتمني قد فاتا، وأن الأمر المقضي قد غدا ولا جدال فيه. ولكن كيف صح أن تقع (بلى) جوابا لغير منفي؟ دُ ُ الزمخشري ذلك إلى أن قول الله على لسان الظالمين َّ ﴿لَّه َ هـ َّ اني ِ ﴾ فيه معنى "ما هدُيِت ُ " وهذا من كذبهم، وتجرئهم على خالقهم.[3]

---

[1]. أحمد مطلوب: بحوث بلاغية ، مطبوعات المجمع العلمي، بغداد، العراق، دط ، 1417هـ ، 1996م ، ص185.

[2]. محمد الواسطي: أساليب الحجاج في البلاغة العربية ، ص145 .

[3]. الزمخشري : الكشاف، ج 3، ص404 .

وبهذا الدليل يتأتى حسن التدبير الذي يهير به الحسن البصري خطابه، وذلك بالتقاطه المناسبة بين الحجة، وسياق الاحتجاج في صورتها المثلى حتى يسد على الآخر سبيله، فلا يجد منفذا إلى استضعاف الحجة، أو الخروج عن دائرة فعلها، أو حتى نقضها بما يخالفها.[1]

5- قوله تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ الإنسان(03).

من النصوص التي احتج بها الحسن البصري، تلك التي أكد فيها المولى عز وجل أن الإنسان مرتبط بعمله المجازى به، يوم لا ينفع مال ولا بون، فللإنسان حرية واختيار هما مناط التكليف والجزاء.

ويندرج قوله تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ في سياق أخبرنا الله تعالى أنه، وبعد أن ركب الإنسان وأعطاه الحواس الظاهرة والباطنة بيّن له سبيل الهدى والضلال، ومنحه العقل، وترك له حرية الاختيار. وقد افتتح الخطاب بضمير المتكلم (إنا) والعائد على الذات الإلهية، وهو يمثل في الآية بؤرة حجاجية أولى تأتت له من معنى التوكيد المضاف للإسناد الخبري، وذلك «بفضل سمات فيه (في التوكيد) دفعت الشك والإنكار»[3] في أن تكون الهداية لغير الله سبحانه وتعالى، فعمقت بذلك المعنى المراد.

كما تضمنت الآية عدولا بين (شاكرا) و (كفورا) وهو عدول يفسره مابين هاتين الصيغتين من فارق في أداء المعنى والكشف عن الدلالة محققًا في **أسلوب الالتفات**، إذ التفتت الآية القرآنية عن صيغة الفاعل في قوله (شاكرا) إلى صيغة المبالغة في قوله (كفورا) على المستوى التركيبي نفسه، وجاءت بلفتات بلاغية منها:

✓ **التناسق الموسيقي:**[4] فمجيء الفواصل السابقة لصيغة (كفورا) على صيغتي (مفعولا ـ كفورا)

1. حمادي صمود: من تجليات الخطاب البلاغي، مج 3، ص104 .
2. محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، ص491 .
3. قدور عمران: البعد التداولي الحجاجي، ص199.
4. سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص105 .

و(فعيلا لـ: بصيرا) حيث سبقت فيهما الراء بالمد جعل تأهيل صيغة المبالغة أنسب للتوازن الموسيقي الذي لا يحققه اسم الفاعل في (كافرا)، والتي تخلوا (عين) فعلها من المد، ويتبين هنا دور الفاصلة القرآنية في الإيقاع الموسيقي حيث تأتي مستقرة في قرارها مطمئنة في موضعها غير نافرة، ولا قلقة[1] محققة لجانب من جوانب الإثارة الروحية التي تلزم المؤمن بالامتثال لأوامره عز وجل، والانتهاء عن نواهيه فتجمع حينئذ بين الحسنين الإقناع والإمتاع .

✓ **المبالغة:** وتتحقق من الصيغة المختارة في قوله (كفورا) والتي تبين عن البون الشاسع بين إقبال الإنسان على الشكر، وإقباله على الكفر، فهو لا يخطو خطوة في طريق الشكر، إلا وقد خطا في طريق الكفران خطوات، فجيء بهذا العدول تأكيدا للمعنى الذي سيقت آيات أخرى لتقريره في طبيعة الإنسان. وقد لمس البيضاوي نكتة دقيقة أخرى في هذا التحول عن صيغة الفاعل إلى صيغة المبالغة إذ يرى أن العدول إشعار بأن الإنسان لا يخلو من كفران، وأنه عز وجل لواسع رحمته بعباده لا يؤاخذهم على قليل الكفران والجحود، بل على المبالغة والتوغل فيه[2].

وهكذا يفهم إعجاز القرآن الكريم من حيث استيفاؤه الدلالة بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، والتي تمثل أعلى مراتب الكلام مع الكمال، فيما يخص الألفاظ في انتقائها وجودة رصفها، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الإفهام عن إدراكه [3]، أو تحديه.

6- في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ الأنعام (153).

يسمح تنوع التراكيب في القرآن الكريم بتنوع الفهم وتعدد أوجهه، فيكون الدليل إذ ذاك ذا طاقة حجاجية

1. أحمد مطلوب: بحوث بلاغية ، ص8 .
2. حسن طبل: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، ص75/74.
3. عمار ساسي: الإعجاز البياني في القرآن الكريم، ص50 .

قد يستمدها من حرف، أو من لفظة، أو لفظتين، أو من تركيب. فقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا﴾ واحد من الأدلة التي تثبت "نسبة الطاعات إلى الله "، والتي مثلت البنية الحجاجية الأولى، وقد اجتمعت في هذه الآية عدة مؤكدات وهي :

المؤكد الأول: ومثلته أداة التوكيد (أن) التي افتتح بها الإسناد الطلبي، وقد قرأت الآية على وجوه ثلاثة:

- ✓فأما من قرأها (وأنّ هذا) فهو عنده بمعنى: واتل عليهم أن هذا، ويجوز أن يكون المعنى: ووصاكم بأنّ هذا صراطي مستقيما.
- ✓ وأما من قرأها (أَنْ) فيجوز أن يكون معناه الذي سبق، و(أن) زائدة للتوكيد، كما قال عز وجل: ﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ﴾ يوسف(96).
- ✓و أما من قرأ (وإنّ هذا) فقد قطعه بما قبله[1].

ويشير عبد الله صولة إلى أن معظم القضايا التي دخل عليها التوكيد في القرآن كانت محل نزاع بينه وبين خصومه[2]، حيث تتوجه فيه الآية المؤكدة وجهة حجاجية لإثبات القضية المنكرة و قد ألحق بـ(المؤكد) اسم الإشارة، والمقصود به القرآن الكريم، الذي أحيل إليه إحالة مرئية لحضوره في ذهن المخاطبين فنزل منزل المشاهدة، كما يجوز أن تكون الإشارة إلى جميع التشريعات والمواعظ التي تقدمت في السورة؛لأنها صارت كالشيء الحاضر المشاهد[3].

المؤكد الثاني: جيء به لإلباس صفة على هذا الصراط ممثلا في صيغة (مستقيما)؛ و لأن هذا الصراط هو صراط رب العالمين، فلا بد له أن يكون مستقيما، وبه تنحو الصفة بالتوكيد إلى أقصى الإيجاب، فالصفة

1. أبو جعفر النحاسي: معاني القرآن الكريم، ج 2، ص518 .
2. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص317/316 .
3. الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير و التنوير، ق1، ج 8، ص172 .

- حسب عبد الله صولة-أكبر استعدادا من الأفعال والأسماء للتقويم، وهو مايبرز نزوع المعجم القرآني إلى التقويم والمفاضلة بين الأشخاص، والأعمال، والأشياء [1]، فاكتسبت الآية بذلك بعدا حجاجيا يحققه بجلاء المؤكد الثالث.

المؤكد الثالث: لأن الصراط هو صراط رب العالمين، فهو صراط مستقيم؛ ولأنه كذلك فالواجب اتباعه وعدم الزيغ عنه، وهو ما حققه فعل الأمر (فاتبعوه)، وهو المؤكد الثالث في الآية التي قال عنها ابن عباس فيما روي عنه: «إن هذه الآيات محكمات لم ينسخهن شيء في جميع الكتب، من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل النار»[2].

نقف مما سبق على أن المعنى اللغوي، وخاصة منه البلاغي عاصم من التورط في المتاهات؛ لأنه مبني على اللغة المتفردة التي تقتضيها القداسة[3]، ويتعالى فيها الحق على كل ما تأباه الفطرة السليمة، والتي خرج عنها قوم سعيهم إلى الفساد أسرع من سعيهم إلى الكشف عن حقائق التنزيل. فمن مثل هذا، ومن غيره يستمد الدليل القرآني طاقته الإبداعية، ومن كونه «يبنى أساسا من عوالم المتلقين، وكفاياتهم النفسية والعقدية التي تحملهم على التوجه نحو معانٍ مقصودة»[4]، وذلك لضمان نجاح العملية التواصلية، وتوجيهها وتحديد مسارها الدلالي والتداولي، كما تمده بقوة حجاجية تستدعي الإذعان إذا ما دخل القرآن طرفا في عملية المحاجّة. وفيما يأتي بحث للوقوف على بعض المكونات اللسانية لتبين دورها في تفعيل الخطاب الحجاجي.

---

1. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص146.
2. فخر الدين الرازي: التفسير الكبير ومفتاح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1401هـ، 1981 م، ص4.
3. لطفي عبد البديع: فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، ص200.
4. كمال الزماني: حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي، ص236.

المبحث الثاني: المكون اللساني

يعد الحجاج شكلا من أشكال التفاعل اللفظي، إذ ترتبط وظيفة المخاطِب منذ دخوله العملية الحجاجية بالسعي إلى التأثير والإقناع؛ ولأن الحجاج عملية تواصلية معقدة نوعاما، ذلك أنها تنشد التأثير في الآخر فإن الأمر يتطلب استراتيجيات متبعة من أجل إنجاحها، فإلى جانب ما يسوقه المحاجج من حجج وأدلةتدعيما لر أيه،ونصرة لفكر ه، فإن الخطاب يستلزم حضور وحدات معجمية موجهة تعمل على تفعيل العملية الحجاجية، وتقييمها إيجابا أو سلبا.

من أجل ذلك يعتبر النص الحجاجي خصبا لتعدد الأصوات، وفضاء تتصارع فيه الأقطاب التلفظية على المستوى اللساني، ويظهر ذلك في السمات الذاتية التي تربط الموضوع بالواقع الخارجي وبوضعية التواصل الحقيقية من نحو: الضمائر، الحروف، وبعض الصيغ التأكيدية[1]، فتكون الوظيفة الحجاجية للغة حينئذ غير محددة بواسطة الوقائع (les faits) المعبر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنها محددة كذلك بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، أو بواسطة المواد اللغوية التي تمَّ توظيفها وتشغيلها [2] لخدمة الحجاج. وهذا ما يؤكده ديكرو في قوله: «...(و) الجملة يمكنها أن تتضمن صريفات، وعبار ات، وصيغا مختلفة تؤدي إضافة إلى وظيفتها الإخبارية وظيفة منح الملفوظ وجهة حجاجية»[3]، كما أن لها دورا في ربط الأقوال التي تنتهي إلى بنية حجاجية واحدة بحيث تكون هذه الموجهات مؤطرة بالخاصية اللسانية التشكيلية، ومؤثرة على العلاقات الترابطية بين أجزاء الخطاب، والأدوات اللسانية المحققة لها [4].

---

[1].عبد العزيز لحويدق: الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، ص 364.
[2].أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص16.
[3].رشيد الراضي: الحجاجيات اللسانية والمنهجية البنوية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 2، ص84.
[4].صابر الحباشة: التداولية والحجاج، ص47/ 48.

وقد تمكنت اللسانيات الحجاجية من رسم معْلَمٍ دقيق لدرس جديد مستقل بموضوعه، ومتميز بخطة عمله درس ينطوي على نضج كبير يوشك أن يخرجه من دائرة النظريات الفلسفية ليلحقه بدائرة الممارسة العلمية اللسانية المضبوطة [1]. فموضوع الدرس الحجاجي اللساني، كما يحدده ديكرو، هو تلك العلامات المنطبعة في بنية اللغة، والتي تحدد القيمة الحجاجية لملفوظاتها بفضل ما تتضمنه من إرشادات حجاجية وهذه العلامات تربط اللغة بالعوامل، وبالروابط الحجاجية، وبالعلاقات السلمية الداخلية[2]. غير أن استواء البحث في الحجاجيات اللسانية على هذا النحو لم يتحقق دفعه واحدة، وإنما عبر مسار متدرج يمكن التمييز فيه على الأقل بين المراحل الخمسة التالية[3]:

المرحلة الأولى: وتتميز بالنظر إلى اللغة والحجاج على أنهما منفصلان تماما.

المرحلة الثانية:حصل فيها نوع من التفاعل مع الفلسفة التحليلية، وفي هذه المرحلة بدأ التقدم إلى الأمام في ردم الهوة بين الحجاج واللغة، فعلى الرغم من بقاء القول باستقلال الحجاج عن البنيات اللغوية، فإننا نجد بداية الحديث عن انعكاس الحجاج في اللغة عبر بعض الخصائص الدلالية الأساسية التي تميز الملفوظات، وقد تجلى ذلك على وجه الخصوص في التمييز بين المحتوى العباري (posé) والاقتضائي (présupposé).

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي يمثلها صدور كتاب "الحجاج داخل اللغة " سنة 1983م،وقد اكتشف فيها كل من أنسكومبر وديكرو– وهو ما يدل عليه عنوان الكتاب – حقيقة خطابية بالغة الأهمية، وهي

---

[1] رشيد الراضي: الحجاجيات اللسانية والمنهجية البنوية ، ص79.

[2] المرجع نفسه، ص86.

[3] رشيد الراضي : مفهوم الوضع وتطبيقاته في الحجحيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو، مقال ضمن مجلة عالم الفكر، ع2، مج 10 ، أكتوبر/ديسمبر 2001 م، ص195.

وجود عوامل حجاجية في بنية الجملة ذاتها، وبالتالي سيتم التأكد أن اللغة مشبعة بالقيم الحجاجية التي تحصر جنبا إلى جنب في دلالة الجمل مع القيم الخيرية (descriptive) .

- ✓ **المرحلة الرابعة**: وهي المرحلة التي أصبحت فيها الدراسة تميل إلى موقف جدري لا يرى في الجملاللغوية برمتها إلا مظاهر لحركية حجاجية شاملة .

- ✓ **المرحلة الخامسة**:وهي المرحلة الراهنة التي مازال يشغل في إطارها هذا التوجه، وتتميز بالمرحلة الشاملة التي انطلقت من المساءلة النقدية لمفهوم الموضوع (*) على ضوء المنطلقات الأساسية لهذا التوجه والمتمثلة تحديدا في مبادئ المقاربة البنوية ذات الأصل السوسيري لتنتهي إلى إعادة النظر في النواة الصلبة للنظرية الحجاجية؛ أي ما يتعلق بفكرة وجود الحجاج داخل اللغة. وانطلاقا من موضوع الدرس الحجاجي اللساني حاولنا تتبع بعض الوحدات اللسانية المتمثلة في موجهات، وعوامل، وروابط حجاجية كان لها كبير الأثر في الخطاب الحجاجي للحسن البصري.

1-1 الموجهات اللسانية

يعد الموجه (modalité) من المصطلحات المتشعبة من حيث المفهوم، ذلك أن علوما كثيرة تتجاذبه منها علم المنطق، والنحو، واللسان. والموجه في اللسانيات الحديثة: «حكم على حكم؛ أي أنه حكم من درجة ثانية، وهو مامن شأنه أي يجعل مجال التوجيه مجالا شاسعا، فقولنا " هو يعدو سريعا " قول موجه ذلك أن قولنا (يعدو) حكم، هو نفسه محكوم عليه بحكم آخر من قولنا سريعا (وهذا يعني) أن كل

(*)يمثل الوضع في الحجاج تلك السيرورة الفكرية التي تقود شخصا يحس بوجع في رأسه إلى تناول الأسبرين، فحين يلجأ إلى ذلك يكون بصدد إعمال قاعدة عامة تقضي بأن الأسبرين يشفي من صداع الرأس من دون أن يكلف نفسه عناء البحث في طبيعة العلاقة بين فسيولوجيا صداع الرأس و كيمياء الأسبرين و هكذا تماما يكون الترابط الخطي بين (الملفوظ / الحجة) و (الملفوظ / النتيجة). ينظر رشيد الراضي: مفهوم الوضع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو، ص199.

قول عادي هو قول موجه»[1].

ولأن قراءة أي نص حجاجي تفرض علينا تتبع مسالك تأويلية لمقاصد منتجه ورهاناته، فنحن لا نقتصر في فهم النص على منطوقه، وإنما نسعى للتغلغل في مفهومه، وذلك من خلال إدراك الجهات الحجاجية بوصفها جزءا من العملية التلفظية[2]، وقد وقفنا من خلال تتبعنا لهذه الموجهات في الخطاب الحجاجي الحسن البصري على: التوجه الحجاجي، الموجهات اليقينية، السلم الحجاجي.

1-1-1 التوجه الحجاجي :

يعد التوجه الحجاجي كما يسميه أقطاب اللسانيات الحديثة إمكانية أن يتألف الملفوظ من أكثر من حجة، وهذه الحجج تتسق فيما بينها اتساقا حجاجيا، وهي في اتساقها هذا، إما تشترك في توجهها مساندة أو معاندة، و إما أن تتباين فيكون بعضها مساندا، وبعض آخر معاندا[3].

فالتوجه الحجاجي في خطاب الحسن البصري ظاهر جلي أنه خطاب حجاجي، وأي خطاب حجاجي لا يخلو من مظاهر التساند، والتعاند؛ لأنه يقوم دائما على تدعيم رأي، أو تفنيد آخر، ففي التدعيم إسناد الحجج إلى بعضها البعض لتخدم نتيجة واحدة، وقد تمثلتها مختلف الحجج والأدلة التي ساقها الحسن البصري في البنيات الحجاجية [*]، ففي كل بنية حجاجية من البنيات السابقة التي أكد فيها الحسن البصري لفتراء المجبرة، وعمل في كل منها على دحض ذلك الافتراء بحجج عقلية،وأدلة نقلية، تعد كلها من قبيل **التساند الحجاجي**، فعلى سبيل المثال ما جاء في البنية الحجاجية الأولى، وهي "نسبة الطاعات إلى الله"

1.عبد الله صولة : الحجاج في القرآن ،ص315 نقلا عن
P. martin les univers de croyance et la théorie sémantique in études linguistique Association tunisienne de linguistique, volume 1/1996,P38.

2. عبد العزيز لحويدق: الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، ص350.

3.رشيد الراضي: الحجاجيات اللسانية والمنهجية البنوية، ص95/94.

(*) ينظر الفصل الثاني: المبحث الثاني: المكون المنطقي.

تقف الأدلة كلها مساندة بعضها البعض كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ وقوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ وقوله: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ تثبت كلها أن الله هو الذي يقدر الطاعة للإنسان، ويسيرها له ويرضاها منه. وأما عن مظاهر **التعاند الحجاجي** فتقوم على ما ساقه الحسن البصري من أدلة، وحجج تدحض ادعاءاتهم في نسبة المعاصي إلى الله. فاحتجاج الظالمين ظلما بقوله تعالى﴿وَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاء﴾ إبراهيم (27) ليثبتوا أن الأمر مما لا طاقة للإنسان به، فإن الحسن البصري يفنده محتجا بأن الله لا يضل إلا بتقدم الكفر، والفسق، ومدللا على ذلك باعتراف الظالمين أنفسهم، وبما جاء في قوله تعالى على لسان آدم وحواء﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾ ومن إقراره سبحانه وتعالى بظلم الظالمين في قوله تعالى﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾.

2-1-1 الموجهات اليقينية :

تعد الموجهات اليقينية ضمانا حقيقيا للكلام، فالإقناع يحصل لدى المتلقي بمجرد أن تكون القضية المعروضة عليه موجهة وجهة إثبات تحمل المخاطَب بها على الاقتناع، وترك الشك، والتردد، والإنكار[1]، وقد عزا الحسن البصري إلى بعض الوحدات اللسانية الموجودة في النص هذا الدور، وقد كان فعلها فيه ظاهرا تمثلت في قوله: "فافهم أيها الأمير"، وقوله "واعلم أيها الأمير" في موضعين و قوله " وانظر أيها الأمير" [2].

إن اصطباغ العبارات السابقة بالذاتية، وخرقها لمبدأ مهم من مبادئ الخطاب يجعلنا نتساءل: ما الذي حمل الحسن البصري في مقامه هذا على ترديد صيغ الأمر الموجهة للخليفة؟ أهو يتكلم مثبتا ؟ أم آمرًا ؟ وأي شيء ينتظره من مخاطبه؟ أن يقتنع بتقريره الإثباتي؟ أم أنه لم يحسب حسابا لردة فعل الخليفة؟

1. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص318.

2. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجبشي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (الرسالة)، ص218 .

يدرك الحسن البصري أنه يكلم الخليفة، والخليفة عبد الملك بن مروان، كما يعلم أيضا بطش بني أمية، وجبروتهم بالخارجين عن آرائهم، ومتيقن أن هذا الخطاب موجه للجبرية أولا وأخيرا. فمجيء الخطاب على صيغ الأمر، و(الأمر) كما هو متواضع عليه توجه الخطاب من ذات آمرة إلى ذات مأمورة؛ أي من جهة عليا إلى جهة سفلى، وكما هو معروف كذلك، أن من خصائص المتكلم الجيد أن لا يكلم كلام سيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوقة[1]. فأي مسار تأخذه العبارات السابقة؟

نقف عند الإجابة عن هذا السؤال على ما استخلصه ديكرو وأنسكومبر في قولهما:« في جل الأقوال بعض السمات التي تحُ َد َد ُ قيمتها التداولية باستقلال عن محتواها الخبري »[2] ثم يقرران بعد ذلك أن يُدرج المظهر التداولي في الدلالة، فالتداولية المدمجة في الدلالة هي بحث عن الجوانب التداولية المسجلة في بنية اللغة ودلالة الجملة لاستخراج الأشكال اللغوية ذات القيمة التداولية (لا القيمة الوصفية التمثيلية؛ أي ما يعبر عن حالة الأشياء في الكون) لضبط شروط استعمالها[3].

ومن خلال ما سبق يمكننا الوقوف على بعض الدلالات للعبارات اليقينية المشار إليها سابقا، والتي توجه في مجملها الخطاب الحجاجي وجهة إثبات ومنها:

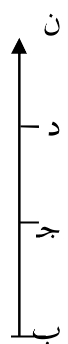
- ✓ العبارات السابقة هي عبارات تعليمية، وتوجيهية تتكرر على ألسنة المعلمين، والحسن البصري واحد منهم، فلم يجد مشاحة في توظيفها، وتكرارها، خاصة وأن الادعاء موجه إليه لإبداء رأيه في القضاء والقدر باعتباره شخصية دينية لها وزنها العلمي والديني، كما تدخل هذه العبارات كذلك في الحجاج التقويمي.

1. الجاحظ: البيان والتبيين، ج2/1، ص92.
2. شكري المبخوت: الحجاج في اللغة، ص 354.
3. المرجع نفسه.

- ✓ قد تذهب العبارات السابقة إلى معنى التدبر بصيغ محتملة من قبيل:"تدبر أيها الخليفة" أو "اعقل يا أمير المؤمنين"، ذلك أن سؤال الخليفة لم يأت من جهله بأمور الدين، فكان دافع الحسن البصري إلى توظيفها هو الجرأة في الحق لهداية قوم أصابهم عمى بصيرة.
- ✓ قد تخرج الأوامر السابقة إلى معنى الاستفهام، بالنظر إلى مواضعها في الرسالة، فمجيؤها بعد كل بنية حجاجية دلل لها الحسن البصري، يجعلنا نؤول صيغ الأمر السابقة إلى الاستفهام الآتي: "هل اقتنعت أيها الخليفة"؛ لأن الخليفة عند الحسن البصري ليس جاهلا حتى يعلم، وإنما هو ضال يحتاج إلى هداية.

3-1-1 السلم الحجاجي:

تعد نظرية السلالم الحجاجية من أهم الجهود التي قام بها ديكرو وأنسكومبر لتعميم الحجاجية في أعمق مستويات الظاهرة اللغوية، وتعني خاصية التدرج، أو السلمية على الآلية القاعدية التي تتحكم فيه أي الوضع الذي يغدو بدوره متدرجا، بحيث يتم استحضار تلك الخاصية الأساسية في أعمق مستويات الفعالية الحجاجية، ومن ثمة تتحول اللغة برمتها إلى مجال تتحرك فيه الحجاجية في جميع الاتجاهات. ويعد السلم الحجاجي علاقة تراتبية للحجج يمكن أن نرمز لها كالتالي[1] .



حيث ن : نتيجة

و ب :
ج :
د :
} أدلة تخدم النتيجة

[1]رشيد الراضي : مفهوم الوضع وتطبيقاته في الحجاجية اللسانية لأنسكومبر وديكرو ، ص206 .

فعندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما علاقة ترتيبية معنية، فإن هذه الحجج تنتمي إذ ذاك إلى السلم الحجاجي نفسه الذي يتسم بالسمتين الآتيتين[1]:

الأولى: كل قول يقع في مرتبة ما من السلم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجه في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

الثاني: كل قول كان في السلم دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة، دليلا أقوى عليه [2].

وإذا كانت الرسالة الجوابية موجهة إلى الخليفة فحسب، فإن الاعتراض موجه إلى الخليفة، وإلى الجبرية معا، وإذا كان الحسن البصري قد تلقى خطاب عبد الملك بن مروان معترضا، فقد استلزم منه هذا النوع من التلقي أن يبني خطابه تواصليا حجاجيا. وتتبع الخاصية المتدرجة للحجج من خلال هذا الخطاب الحجاجي يجعلنا نعود إلى البنيات الحجاجية التي عرضناها في المكون المنطقي، إذ سيتم التعويل عليها في تبيين هذه الخاصية بشكل جلي، كما يبينه الشكل الآتي:

الله بريء من أفعال العباد الشريرة

- الله لطيف بعباده
- اعتراف الظالمين أنفسه بظلمهم و بالشيطان الذي يدعو إلى الظلم بالوسوسة
- قدرة الإنسان على التمييز و الاختبار
- نسبة الطاعات إلى الله

تتضمن الجمل السابقة حججا تنتمي إلى الفئة الحجاجية نفسها، وتنتمي كذلك إلى السلم الحجاجي نفسه فكلها تؤدي إلى نتيجة واحدة، وهي تبرئة الله عز وجل من أعمال العباد الشريرة.

[1]. أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص20 .

[2]. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص277.

هكذا يظهر الترابط بين هذه المتتالية من الحجج، والتي شكلت في مجملها المبادئ الكبرى التي عزا إليها الحسن البصري تفنيد المبدأ الجبري، فإذا كان الله يدعو إلى الطاعة، ويأمر بها، و ييسرها لعباده، بكل ما تشمله هذه الطاعة من أقوال وأفعال، و بكل ما يحويه معنى الطاعة من الخير، فهذا يعني أنه عز وجل لطيف بعباده؛ ولأنه كذلك، فقدأودع فيهم قدرةً على التمييز والاختيار، وهو العالم مسبقا بخيرِّهم وشريرهم وقادر على أن يجعل في النار أهلها، وفي الجنة أهلها من دون هذا الاختبار، ولكنه وبلطفه كذلك أسقط التكليف عن العاجز، والأعمى، والأعرج، والمريض، ويدلل على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ النور (61)، ثم يؤكد الله عز وجل في محكم تنزيله اعتراف الظالمين أنفسهم بظلمهم، كما تثبت آياته حدوث الوسوسة من الشيطان.

والطابع المتدرج للحجج السابقة يجعلها رهينة اختيار حجة دون أخرى، أو تلك بالنسبة إلى نتيجة معينة، وهذا ما يجعل الحكم على المحاجة أساسه القوة والضعف اعتبارا لطابع التدرج فيها، لا الصدق والكذب[1]، ويظل الحسن البصري بهذه التراتبية من الحجج محافظا على القوة الحجاجية لأدلته واستمراريتها بل وتصاعدها، إذ تستدعي كل حجة سابقة حجة لاحقة هي أقوى منها حجاجيا، على الرغم من أنها تسير إلى الوجهة الحجاجية نفسها.

ولأن أهمية السلم الحجاجي مرتبطة بقوانينه الثلاثة التي وضعها الدارسون وهي: قانون القلب، قانون النفي، قانون الخفض، فسنعمل على تبيين أثر القانونين الأوليين في الأقوال المتدرجة في السلم الحجاجي السابق.

---

[1]. شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ص370.

1-قانون النفي: يقوم هذا القانون على أن القول (أ) إذا استخدم من قبل متكلم ما ليخدم نتيجة معينة فإن نفيه سيكون حجة لصالح النتيجة المضادة [1]، فقولنا مثلا في الحجج المساقة سابقا إن الله أودع في عبادة قدرة على التمييز والاختيار، وهي الحجة التي دلل لها الحسن البصري بكثير من الآيات المثبتة لذلك فإننا إذا نفينا هذه الحجةوقلنا مثلا: إن الله لم يدُعِ ْ قدرة في الإنسان على التمييز والاختيار نكون بذلك قد وقعنا في المبدأ الجبري الذي ينفي هذه الاستطاعة، وينسب أفعال العباد كلها إلى الله، ونقف على النتيجة نفسها إذا قمنا بنفي الجمل السابقة المتدرجة في السلم الحجاجي.

2- قانون القلب: وهو قانون مرتبط بالقانون الأول، ويعد تتمة له، ومقتضاه أنه إذا كان أحد القوانين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض الأول فنحن لوضعنا سلما آخر من الأقوال (ب) نفينا فيه الأقوال السلم(أ) ، فإننا نحصل على الأقوال السلم (أ) المثبتة، وتكون أقوال السلم (ب) منفية[2]، فإثبات الحسن البصري لقدرة الإنسان على التمييز والاختيار أقوى حجاجيا من نسبة الطاعات إلى الله؛ لأن فيها دحضامباشر ا للمبدأ الجبري، وإذا ما نحن نفينا هذه القدرة عن الإنسان فإن هذه الحجة المنفية تكون أقوى حجاجيا من نفي حجة التي تثبت نسبة المعاصي إلى الله.

1-2-الروابط و العوامل الحجاجية

تطرح قضية الترابط الحجاجي إشكالية أساسية، ومدار التساؤل فيها عن القواعد والمبادئ التي تجعل سلسلة من الأقوال متماسكة، وعن القيود اللغوية التي تكون شروطا للربط بين قول وآخر، ويقيد هذا الربط بما في القول من تعليمات، وتوجيهات، سواء أوقعت هذه التعليمات داخل الجملة (العوامل

[1].أبوبكر العزاوي:اللغة و الحجاج، ص 22.

[2]. المرجع نفسه.

الحجاجية) أم وقعت بين الجمل (الروابط الحجاجية)[1]والتي لا تعرّف -حسب أبوبكر العزاوي- إلا بالإحالة على قيمتها الداخلية[2].

وتتضمن الجملة عند ديكرو (بمسوييها الإعرابي والمعجمي) وجهة حجاجية تحدد معناها قبل أي استعمال لها، ويفرض القول (أي استعمال الجملة في المقام) ضربا من النتائج دون غيرها، وهذا يستلزم أن القول لا يصلح لأن يكون حجة لهذه النتيجة، أوتلك إلا بموجب الوجهة الحجاجية المسجلة فيه، ومأتى هذه الوجهة الحجاجية هو المكونات اللغوية المختلفة للجملة التي تحدد معناها، وتضيق أو توسع من احتمالاتها الحجاجية، وهذه المكونات هي التي تحدد طرق الربط بين النتيجة وحجتها[3]. فالمتكلم حين يوجه ملفوظه توجيها حجاجيا، فإنه يفعل ذلك عبر وَسْمِ هذا الملفوظ وسما حجاجيا، ويتضمن هذا الوسم الملفوظ مجموعة من العلامات والإشارات (الإرشادات) والتي تحدد كيف ينبغي تأويله، وأي معنى يجب إسناده إليه، وتعتبر العوامل والروابط من ضمن أهم المواضع التي ينعكس فيها هذا التوجه الحجاجي، بل إن سائر المظاهر الحجاجية الأخرى تَدِ ُ في الغالب متفاعلة مع الروابط والعوامل[4].

1-2-1 الروابط الحجاجية:

تتولى الروابط الحجاجية دور الربط بين قضيتين وترتيب درجاتها بوصف هذه القضايا حججا في الخطاب، ويقصد بهذه الروابط ما يسميه المناطقة بالأداة «وهو لفظ لا يدل بحد ذاته على أي معنى، وإنما

1. شكري المبخوت: الحجاج في اللغة، ص 371.
2. أبوبكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص26.
3. شكري المبخوت: الحجاج في اللغة، ص376/375.
4. رشيد الراضي: اللسانيات الحجاجية والبنوية اللغوية، ص98.

من طبيعته أن يربط فقط بين الألفاظ المختلفة لبيان العلاقات القائمة بينها»[1] وقد ميّز اللسانيون بين أنماط عديدة من الروابط[2]:

- الروابط المدرجة للحجج ومنها:(حتى، بل، لكن، مع، ذلك، لأن).
- الروابط الحجاجية المدرجة للنتائج:(إذن، لهذا، وبالتالي).
- الروابط الحجاجية التي تدرج حججا ضعيفة.
- روابط التعارض الحجاجي: (بل، لكن، مع ذلك).
- روابط التساوق الحجاجي: (حتى، لاسيما). وتكسب هذه الأدوار تبعا للسياق الواردة فيه.

أولا:الربط الحجاجي "بل":

يظهر الرابط الحجاجي "بل" في خطاب الحسن البصري في موضعين :

1- قوله سبحانه وتعالى على لسان الظالمين« ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ الأحزاب (67)،فالكبراء أضلوهم دون الله تعالى، **بل** قال تعالى ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ الإنسان (3)»[3].

2- « كيف يقول:ما كان لأهل المدينة ومن حولهم أن يتخلفوا عن رسول الله، بل كان يجب أن يقولما كان لأهل المدينة أن يعملوا بما قضيت عليهم"[4].

1. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص508.
2. أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص29.
3. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (الرسالة)، ص217.
4. المرجع السابق، (الرسالة)، ص220.

إن إقرار الظالمين في النص القرآني الأول بأنهم كاسبوا أفعالهم، وذلك بنسبة الظلم إلى أنفسهم من الأدلة القوية التي ساقها الحسن البصري لتفنيد المبدأ الجبري، ثم يعقب بقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ رابطا بين البنيتين بالرابط "بل".

وتعد "بل" حرف إضراب ويُؤتى بها بعد نفي للرد عن الخطأ في الحكم، فإن كان مجؤها بعد إيجاب فهي تصرف الحكم إلى ما بعدها، كما تكون لقصر قلب[2].

وقد أفادت (بل) في المثال الأول، إذ لم يسبقها نفي تصريف الحكم إلى مابعدها؛ أي إلى الحجة التي تليها مباشرة، وقد ترتب عن هذا التصرف انتقال الحكم من الحجة الأولى إلى الحجة الثانية من غير إبطال للأولى، وهذا يعني أن هناك تدرجا في الحجج، فإذا كان الظالمون قد أقروا نسبة الظلم إليهم، فإن الله عز وجل قد أحكم آياته حين أكد أن الإنسان مُسير باستطاعة تجعله قادرا على اختيار إحدى السبيلين إما الشكر و إما الكفر، وأبان هذا التدرج الانتقال من الحجج القوية إلى الحجج التي هي أقوى منها، وهي السيرورة الطبيعية لأي حجاج.

بينما تأتي (بل) في المثال الثاني تابعة لسياق الخطاب، إذ سبقت البنيتان اللغويتان المقرون بينهما باستفهام استنكاري في قوله: «وما معنى قوله: ﴿فمالهم لا يؤمنون﴾ الانشقاق (20)، والذي انسحب على حجج الخطاب اللاحقة، إذ يسألهم الحسن البصري كيف لله أن يقول:"فمالهم لا يؤمنون ؟ " إن كان هو مانعهم، وكيف يقول عز وجل: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ﴾ التوبة (120)، بل قال ما كان لأهل المدينة أن يعملوا بما قضيت عليهم ، وقد حصل بهذا الاستفهام

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص514.
[2] ابن هشام الانصاري: شرح قطر الندى وبل الصدى، ص304.

نوع من التشويش في مستوى الخطاب، فالأصل أن تأتي (بل) بعد ما افترضه الحسن البصري من افتراء الجبرية ليأتي الخطاب، على ترتيبه المنطقي كالتالي :

فالله لم يقل: ما كان لأهل المدينة أن يعملوا بما قضيت عليهم بل قال﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ﴾، لذلك أفادت (بل) في موضوعها هذا الإضراب عما قبلها من جهة إبطاله[1] فجعلته ضدا لما بعدها، وقد أفاد هذا الاستفهام الاستنكاري مع (بل) الإقرار، وهو ما يجعل من الحجة أقوى.

ثانيا: الرابط الحجاجي (لكن):

يأتي الرابط الحجاجي (لكن) في موضع واحد في الخطاب مبينا في قوله: «لو شاء الله إدخال العصاة إلى النار لفعل، **لكنه** سهل سبيلهم لتكون الحجة البالغة على خلقه»[2]. وتعد (لكن) من حروف العطف وهي مخففة، بينما تُحمل مشددة على أخوات (إنّ)، وهي في كلتا الحالتين تفيد معنى الاستدراك على كلام مضى، فهي لا تقع إلا ضمن علاقة سياقية، ولابد أن يختلف صدر الكلام عن عجزه معها[3]، ويُأتى بـ (لكن) بعد النفي للرد على الخطأ في الحكم، كما يُأتى بها كذلك لتحقيق قصر قلب[4]. وأما عن المثال المساق فقد جيء بها للربط بين حجتين متعاندتين، فالله عز وجل قادر على أن يدخل العصاة النار لعلمه السابق بعملهم قبل أن يخلقهم، ولكنه بعدله أقام الحجة عليهم بأن وضعهم قيد الاختبار ليتحمل كل واحد منهم وزر أعماله، فيكون إثبات الظلم حينئذ عليهم هو الحجة الأقوى التي تتأتى بعمله، لا بعلمه، وقد عملت (لكن) في البنية اللغوية السابقة على توجيه الحجة لما سيأتي بعدها أي إلى قوله: «سهل

[1]. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص514.

[2]. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (الرسالة)، ص221.

[3]. محمد عبد الرحمان الريحاني: اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية، دار قباء، القاهرة، مصر، ط1، 1998م، ص127.

[4]. ابن هشام الأنصاري: شرح قطر الندى وبل الصدى، ص304.

سبيلهم لتكون الحجة البالغة على خلقه»[1]، فجاءت بذلك فعلا مضادا وهذا ما حقق لها وظيفتها الحيوية في الخطاب فهي أي (لكن) لا تحدد زمانا، بل تفيد في الحالة من حيث التمام أوعدمه؛ لأنها لم تجمع بين موجبين فيتحقق لها معنى الإضراب، وهو ما يؤكده قول ديبورا سيفرن: « بالرغم من أن (لكن) من أدوات تنسيق الخطاب، إلا أن لها وظيفة تداولية مختلفة، وهو أنها تجعل الوحدة التي تليها فعلا مضادا؛ ولأن هذا الدور مؤسس على معناها المضاد، إذ لا تنسق (لكن) بين الوحدات الوظيفية، إلا إذا كان هناك بعض من العلاقات المتضادة في محتواها الذهني، أو التفاعلي»[2].

ثالثا: الرابط الحجاجي (لأن):

جاء في خطاب الحسن البصري قوله:«وقال :" لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر **لأنه** جعل فيهم من القوة ذلك». وقوله: «والعلم ليس بدافع إلى معاصيه؛ **لأن** العلم غير العمل»[3]فقد بين الحسن البصري في المثال الأول أن الدليل الذي ساقه احتجاجا بأن هناك قوة في الإنسان تمكنه من التمييز والاختيار، إذ جمعت فيه أداة الربط (لأن) بين الدليل المقدس في قوله تعالى:﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾، والحجة العقلية في قوله: «لأنه جعل فيهم من القوة ذلك»، وقد أفادت (لأن) المركبة من (لام السبب وأن) على مستوى الدلالة دورا تفسيريا، فالحسن البصري قد حاجج بالدليل القرآني أولا لطاقته الحجاجية، وللتواضع القائم على أن لا ردَّ لنصوصه، ثم فسر هذا النص ضمن الوجهة الحجاجية للنص ذاته، وهو التأكيد على وجود هذه القوة، فحققت (لأن) دورها الحجاجي المتمثل في إظهار **التساوق الحجاجي** على مستوى البنية اللغوية ذاتها، وذلك ضمانا للسيرورة السليمة والصحيحة للتوجه الحجاجي.

[1]. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (الرسالة)، ص221.

[2].عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص509.

[3]. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (الرسالة)، ص221/217.

وأما في المثال الثاني، فقد فرّق الحسن البصري للجاهلين بين علم الله السابق لكل شيء، والذي لا يتنافى مع أفعال العباد؛ لأن علمه لا يؤثر في أفعالهم، والخلط بين الأمرين هو جهل وافتراء على الله، وقد عمل الرابط الحجاجي (لأن) في هذه البنية اللغوية على تفسير المسبب بسببه، كما عمل على إبراز خاصية التدرج الحجاجي المنتقلة من الحجج القوية إلى الأقوى، أو من الحجة إلى نتيجتها، وهو ما يفسر توجيهه بعضا من الأقوال إلى متلقيه نحو بعض النتائج دون غيرها.

رابعا: الرابط الحجاجي (أي):

تُطرح (أي) رابطا حجاجيا تفسيريا بين الدليل المقدس في قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ وقول الحسن البصري في تفسير هذا الدليل: «أي بيّن لها ما تأتي وما تذر»[1]، وتتجاوز التفسيري إلى تأكيد التأويل الصحيح لهذه الآية، وتردُّ إدعاء الجبرية الذين أسندوا وبالدليل المقدس نفسه أفعال العباد بخيرها وشرها -كذبا- إلى الله سبحانه وتعالى، فأهّلت (أي) حينئذ التأويل الصحيح الذي ساقه الحسن البصري على التأويل الفاسد الذي ساقه الجبرية.

ويتبين من الأمثلة السابقة دور الروابط الحجاجية وكيفية تفعيل دلالاتها في ترتيب الحجج ونسجها في خطاب واحد متكامل، إذ تفصِّل في مواضع الحجج ومراتبها، وتقوي كل حجة منها الحجة الأخرى، ذلك أنه عندما يكون تحت تصرفنا عدد من المعطيات، فإننا نمتلك إمكانات هائلة لنمتكن من الربط بينها، ويعد الاختيار بين هذه الروابط الخطابية مهم بقدر أهميته في التصنيفات بين الحجج[2].

[1]. المرجع السابق نفسه، (الرسالة)، ص217.

[2]. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 472.

2-2-1 العوامل الحجاجية:

تبرز العوامل الحجاجية على المستوى البنية اللغوية، وتعمل على تسيير وجهتها حجاجيا، وتنأى هذه العوامل عن الرابط بين متغيرات حجاجية (أي بين حجة ونتيجة، أو بين نتيجة ومجموع حجج) وإنما تقوم على حصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما، وتضم مقولة العوامل أدوات من قبيل:ربما ، تقريبا، قليلا ، كثيرا ، ما .....إلا ، وجل أدوات الحصر [1].

ويبدو تسلسل الملفوظات(*) في الخطاب الحجاجيللحسن البصري استدعاءً لمتطلبات تخدم كلها مسالك هذا الخطاب، إذ سعى المخاطب من خلالها تعقب المخاطب، وانفعالاته، فسخر لذلك كل جهوده للتأثير في أحكامه، ومواقفه،و اعتقاداته[2].

أولا: عوامل القصر:

من البنيات اللغوية التي أدت فيها بعض العوامل الحجاجية دورا مهما في الخطاب الحجاجي نذكر منها عوامل القصر وجاء منها ما نعرضه في الأمثلة الآتية:

أ- القصر بـ:(ليس.....إلا)

جاء في خطاب الحسن البصري قوله: «وليس للشيطان عليهم سلطان إلا ليعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو فيها من شك»[3]. ينفي الحسن البصري في القول السابق أن يكو ن للشيطان سلطان على العباد، وفي هذا النفي اعتبار لحكمة معينة يكشف عنها ما سيأتي به السياق المؤكد حصرا، والمبين أن خلق

1. أبو بكر لعزاوي: اللغة والحجاج، ص 26.

(*)الملفوظ : هو متتالية متحققة فعلاأي متعلق مخصوص بكيانات لسانية، وأما التلفظ فهو الواقعة التاريخية التي تنشأ عبر ظهور الملفوظات، وبعبارة أخرى هو حدث إنجاز الجملة. ينظر: صابر الحباشة: لسانيات الخطاب: الأسلوبية والتلفظ والتداولية، ص25.

2. رشيد الراضي: مفهوم الموضع و تطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو، ص 197.

3. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي:فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، (الرسالة)، ص 219/218.

إبليس لم يكن إلا لعلةواحدة هي تمحيص الإيمان، وقد عزا الحسن البصري إقرار هذه الحجة إلى أسلوب القصر المبني على النفي ب (ليس) والحصر ب (إلا).

وإن كان عبد الله صولة يرى أن جملة القصر المؤكدة تكون مغنية عن الجملة الأولى، وذلك لأنها متضمنة لمحتواها [1] فهذا لا يعني أبدا أننا في غنى عن الجملة الأولى، لا دلاليا، ولا حتى لا مستوى طاقتها الحجاجية؛ لأنها السبيل إلى فهم جملة القصر،وهي متمة لمعناها، حتى وإن كانت الحجج التي تأتي بعد (ليس)في درجة أدنى، ذلك أنها توحي للمخاطب بأن هناك المزيد، وأن الذي يليها سيكون حتما أقوى منها حجاجيا[2]، وعلى الرغم من هذا كله، إلا أن جملة النفي هي التي يتحدد منها المسار الحجاجي أولا ولأن جملة القصر تكسب قوتها بفضل أداة القصر التي توجه القول وجهة معاكسة للنفي (للجملة التي سبقتها) فإننا نقف عليها في المثال السابق **باستئناف بياني**، والاستئناف البياني هو «جواب على السؤال يقدر المتكلم أن مخاطبه قد يطرحه عليه مستبْيِنً ا ما جاء في كلامه،ويأتي بعد أن يكون المتكلم قد قدّ ر من السامع أجوبته وطرائق فهم الجملة الأولى متعددة متباينة، فيأتي هذا الاستئناف مبطلا إياها كلها أو بعضها»[3]. فالسامع بعد جملة النفي في قوله: « وليس للشيطان عليهم سلطان »يضع عديد احتمالات متسائلا عن مدلول هذه الجملة ؟

- أيكون هذا النفي مطلقا عن ضعف كيد الشيطان؟
- أهناك فئة تنجو من كيد وسلطة هذا العدو اللعين؟
- أم أن الحسن البصري يقصد من هذا النفي تبين العلة من وراء خلق إبليس ؟

[1].عبد الله صولة: الحجاج في القران، ص 318.

[2].عبد الهادي بن ظافر الشهري:استراتيجيات الخطاب، ص 516.

[3].عبد الله صولة الحجاج في القران ص 372.

ثم يأتي الاستئناف دفعا وردا لاحتمالات كثيرة من جهة، و دحضا للرأي الجبري الذي يرد علة خلق إبليس سببا في أن الله يريد من العاصي المعصية، ويؤكد قصرا أن علة خلق إبليس هي اختبار للعباد، يميز بها المؤمن من الكافر،وهو ما يؤكده سياق الملفوظ ككل، والذي ساعد على انتقاء الدلالة الراجحة، وأبان عن دور التناسب في التعقيبات القر آنية، وكلاهما هاد الى اختيار المعنى المراد، والترجيح بين الأقاويل التأويلية[1].

ب- القصر بـ : (إنما):

كما انسحب أسلوب القصر على الخطاب الحجاجي، والعامل فيه هذه المرة هي (إنما) ممثلة في قوله:« والقوم يتنازعون في المشيئة، **وإنما** شاء الله الخير يشاؤه »[2]، و تعد **(إنما)** من أدوات السلم الحجاجي والسبب في إفادتها معنى القصر هو تضمنها معنى **(ما و إلا)** و أما عن دورها الحجاجي فيكمن في إبرازها الخاصية التدرجية للحجج، وتحصد الحجة التي تلي **(إنما)** الطاقة الحجاجية الأقوى، فالقوم الذين يتنازعون في المشيئة بجهلهم يؤكد لهم الحسن البصري أن كل ما يشاؤه الله هو خير سواء كان ذلك متعلقاً بمشيئته الكونية أم بمشيئته الشرعية، أم بهما معا.

ثانيا: عوامل الشرط:

تندرج عوامل الشرط كغيرها من العوامل في بنية الخطاب الحجاجي مؤثرة في مستواها الدلالي من جهة وفي المسار الحجاجي لهذه البنية من جهة أخرى، ونقف في هذا الخطاب على أنماط متعددة من أسلوب الشرط جيء بأكثرها على نمط المثال الآتي:

[1].محمد إقبال عروي: دور السياق في الترجيح بين الأقاويل الترجيحية، روافد النشر الكويت، ط1 ، 1427هـ، 2007م، ص 28 (بتصرف).
[2].القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، (الرسالة)، ص 217.

جاء في رسالة الحسن البصري قوله: «ولو كان الأمر كما قاله المخطئون، لما كان إليهم أن يتقدموا ولا أن يتأخروا، ولا كان لمتقدم حمد فيما عمل، ولا على متأخر لوم»[1]. ويندرج هذا المثال ضمن البنية الحجاجية الثانية التي بين فيها الحسن البصري أن للإنسان قدرة على التمييز والاختيار، يؤكد أنه لامتناع حصول ما يدّعيه الجبريون امتنع تدليلهم على انتفاء هذه القدرة، ومن ثمة امتناع القول بأنهما مدار التكليف والجزاء.

وقد تحقق أسلوب الشرط فيها بالحرف **(لو)** الذي يأتي كما يقول النحويون على ضربين:

1- يكون (لو) حرف شرط للمستقبل بمعنى (إن) وهو حينئذ لا يفيد الامتناع، وإنما يكون لمجرد ربط الجواب بالشرط كـ(إن)، إلا أنها غير جازمة مثلها، فلا عمل لها، والأكثر أن يليها فعل مستقبل معنى لا صيغة كقولك " لو تركت شيئا آخذه منك"؛ أي: "إن تركت" وقد يليها فعل مستقبل معنى وصيغة كقولك:"لو تزورنا لسررنا بلقائك " ؛أي"إن تزرنا".

2- يكون (لو) حرف شرط لما مضى، فيفيد امتناع شيء لامتناع غيره، وتسمى حرف امتناع لامتناع، أو حرفا لما كان سيقع لوقوع غيره، ولا يليها إلا الفعل الماضي صيغة وزمانا[2].

وتبعا لما سبق يتبين أن (لو) حرف شرط لما مضى، أفادت امتناع حصول افتراء المكذبين لامتناع حصول غير ما يفترون. ويبدو أن الطاقة الحجاجية لهذه الحجة مصدرها **الاقتضاء** في الشرط الآتي من قيام الجملة الشرطية في الآن ذاته على التلازم، والتعلق السببي بين الشرط وجوابه؛ فلأن الأمر لن يكون، فمشيئة الإنسان المحدودة حقيقة لا إنكار لها، وهي مناط التكليف والجزاء، والشرط يستوجب ضرورة الجواب، وهو في الآن ذاته مسبب لهذا الجواب، بل هو نتيجته.

---

1. المرجع السابق نفسه، (الرسالة).
2. مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، ص 257.

كما ورد في خطاب الحسن البصري كثير من الملفوظات متضمنة أسلوب الشرط و نذكر منها:

- «فإذا كان الأمر مفروغا منه فكيف يقول" ليس على الأعمى حرج" و كيف ابتلى العباد».
- «فإذا خلقهم فكيف يصح أن لا يجعل لهم سبيلا».

وغيرها من الأمثلة التي جاءت على النمط نفسه، والملاحظ فيها جميعها أن الشرط، وإن تغيرت أدواته فجوابه في جميعها كان استفهاما بأداة الاستفهام **(كيف)**، وقد خرج هذا الاستفهام إلى دلالات منها الاستنكار و التعجب، وقد اختار الحسن البصري هذه السبل في الشرط لإضعاف أدلة الخصم، وذلك بإظهار وجه التناقض بين أفعالهم وبين الحقيقة التي لا ينكرها إلا جاحد أو ظالم.

ويتبين مما الوقوف عليه في المبحثين السابقين أن الخطاب قوامه اللغة، تأتي قوته منها؛ أي من عناصرها المشكلة لها، وحدات ٍ وصيغ ًا وحروفًا وحتى أصوات ٍ ، الكل يتظافر ليستقيم بناء هذا الجبار ذو السلطة الكبرى -كما يصفه جورجياس- هذا العنصر المادي وغير مرئي البتة يرفع الآثار الإلهية إلى منتهى كمالها[1].

---

[1]. هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، ص61.

الخاتمة

الخاتمة:

تنطلق العملية الحجاجية في مسار إيجابي، تسعى فيه الأطراف المتخالفة إلى تقريب الآراء ووجهات النظر؛ لأن الحجاج لا يعني أبدا التسليم ما دمنا أحرارا – فيما يستقر نظرنا – في قبول الرأي الآخر أو رفضه. ولما استقر عندنا تتبع مسار العملية الحجاحية في الرسالة الجوابية للحسن البصري، والتي كانت ردا عن تساؤل الخليفة عبد الملك بن مروان بعد أن طالبه فيها برأيه في القضاء والقدر بدا لنا من خلال البحث في سياق الرسالة، وتتبع السبل التي سلكها الحسن محاججا، أن نرسم انطلاقة أخرى لهذه الدراسة، شكلت فيها رسالة عبد الملك بن مروان إدعاءً ، وكانت الرسالة الجوابية للحسن البصري اعتراضا قوامه الحجاج بالتقويم. ولعل أبرز ما يخرج به الضارب في مثل هذه الموضوعات مسائل جديرة بالذكر في هذا المقام، ونستهل هذه المسائل بنتائج مستخلصة من العرض النظري وفيما يلي أهمها:

- ❖ يعد قيام الحجاج على مبدأ الحوار تواصلا بالدرجة الأولى؛ لأنه الخيار الأمثل والأنسب في تقريب الأوجه المختلفة بعيدا عن التنازع والتقاتل، فكان بذلك حضور التواصل الحجاجي قويا على الصعيد الفكري، وهذا ما يبرر الدفاع عن الحجاج أساسا لعلوم المعلومات والتواصل، ولعله يؤكد كذلك الفرضية التاريخية القائلة: إن نظريات الحجاج هي الرحم الذي حمل نظريات التواصل.
- ❖تناقلت معاجم اللغة معاني مادة (ح ج ج) ودارت في مجملها على معانٍ أربعة تختزل مفهوم الحجاج في اللغة فيما يلي: فعل المخاصمة والمغالبة الذي يقتضي الرجوع وقصد الدليل (الحجة) والذي يشترط فيه القوة والصلابة.
- ❖ يحكم مفهوم الحجاج من حيث الاصطلاح عاملان رئيسان هما: الزمن ونوعية الثقافة، وكلاهما يحصران مسار هذا المفهوم في الثقافة العربية، والغربية قديما، وفي العصر الحديث.

- ❖ ففي الثقافة العربية تكاد تكون كل محاورة فكرية حجاجا، وإن لم تأت بلفظ الحجاج نفسه، وقد استعمل على الترادف مع كثير من الاصطلاحات، لم يفصل في الفروق الدقيقة بينها إلاّ في العصر الحديث، إذ أبانت عن حيوية في هذا المصطلح ، وجعلته خاضعا لتأويلات متجددة، وطواعية استعمالية تؤكد الليونة التداولية لهذا المفهوم، ويعد مصطلح الجدل من أبرز الاصطلاحات التي وظفت مترادفة مع مصطلح الحجاج غير أن الحجاج أوسع من الجدل، فكل حجاج جدل، وليس كل جدل حجاج، كما أن المراد بالجدل ظهور الحجة، بينما المراد من الحجاج هو الرجوع عن المذهب.
- ❖ تداخل مفهوم الحجاج في الثقافة الغربية قاسما مشتركا بين مفهومي الجدل والخطابة، فقد أقر أرسطو أن الحجاج الجدلي والحجاج الخطابي يمثلان النمطين الحجاجين الممكنين، وإليهما ترجع مفاهيم كل الأجناس الحجاجية المختلفة مما نعرف في الحضارة الغربية، والعربية، قديما وفي العصر الحديث.
- ❖ وقد دارت جهود الدارسين الغربيين الباحثة في مفهوم الحجاج في العصر الحديث حول نقاط أهمها:
  - محاولة تخليص مصطلح الحجاج (البلاغة الجديدة) مما علق به من زخرف، وزينة.
  - تداول معظم المنظرين مصطلحي البلاغة والحجاج على الترادف، وخاصة عند بيرلمان ومايير.
  - بينما ركزت مفاهيم الحجاج عند الباحثين العرب على أبعاد ثلاثة هي:البعد التأثيري، البعد التفاعلي، البعد اللغوي، وهي في أغلبها متأثرة بمفاهيم النظريات الحجاجية الغربية.

وقد وقفنا في تتبعنا لموضوع الحجاج في التاريخ بين الآلية والنظرية على نتائج أهمها:

- ❖ أن التصور السوفسطائي قائم على فصل اللغة عن الوجود، وهذا ما جعلهم لا يهتمون بالأسس التي ينبغي أن تعتمد لكي يقول الإنسان الحقيقة، أو يوفر أكثر الضمانات للاقتراب منها، وقد اتفقت القراءات النقدية على أن البلاغة السوفسطائية قد حملت في أحشائها بذورا مهدت لميلاد تفكير

حجاجي، وسمه التاريخ بأنه يقوم على قواعد المغالطة. كما اتفقت كثير من القراءات على أن حجاج أفلاطون حجاج مثالي لا يخدم التطورات الإنسانية. ثم ينتقل الحجاج مع أرسطو من مرحلة الممارسة إلى مرحلة التنظير، وتتخذ نظريته من المنطق أساسا لها، كما لا تعدم صلة بروافد نفسية، واجتماعية وأخلاقية، وحتى سياسية. ثم يدخل موضوع الحجاج في الثقافة الرومانية مرحلة قيل عنها: إنها مرحلة انحطاط الحجاج تقدم البحث عن الصور الأسلوبية، وتجميل النص وأصبحت البلاغة نظرية أدبية. وكان يجب الانتظار حتى القرن التاسع عشر ليعاد اكتشاف بلاغة أرسطو، ومن خلال النظريات الحديثة يرد الاعتبار لها.

❖ وأما في الثقافة العربية الإسلامية، فقد اشتهر المسلمون منذ بداية أمرهم بممارسة الحجاج، و فن الجدل وحوى الفكر الإسلامي قواعد وأدبيات لاغنى عنها في الحوار والتناظر، كما وضع النظار المسلمون لمنهج المناظرة والحجاج شروطا وقوانين تنافس في استيفائها، وضبطها، وصرامتها، وترتيبها ضوابط المنطق، وأحكامه. كماعرفت الثقافة العربية الإسلامية نوعين من الحجاج، فأما الأول فمداره التأثير العاطفي، وإثارة المشاعر والانفعالات، وأما الثاني فمداره مناقشة الآراء مناقشة نظرية مخصصة، وقد برزت أهمية الحجاج خاصة في البرهنة على الفرضيات الكلامية المتعلقة بكلام الله، وقضية خلق القرآن والصفات. والمتتبع للشأن البلاغي العربي يجد فيه عناصر المقاربة التداولية للخطاب الحجاجي، إضافة إلى الاهتمام بآليات الإقناع الخارجة عن اللغة؛ لأن مدار البلاغة كلها على استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم. وقد كانت مباحث الحجاج في البلاغة العربية أبرز وأغزر، بينما تبقى الخطب السياسية القائمة على الحجاج قليلة، فكثيرا ما كانت تحسم الأمور بطرق غير الإقناع.

وعليه: فإن التراث العربي الإسلامي يشكل على تنوع روافده أرضية صلبة، تقيم من جهة دليلا قاطعا على أن الخطاب الحجاجي العربي فيه من الشمول والثراء ما يجعله متفردا عن غيره من خطابات الثقافة الأجنبية، ومن جهة أخرى يؤسس للدرس الحجاجي العربي الذي يلتقى مع أصول النظرية الحجاجية المعاصرة في نقاط عديدة.

❖ بينما تشكل المرجع النظري للحجاج في الدراسات الغربية من مجموعة من النظريات الحجاجية، فنظرية البلاغة الجديدة هي الأساس الأول، والمنطلق لكل النظريات بعدها، وقد حُصر الحجاج فيها في أشكال اتصاليةوأشكال انفصالية. أمّا نظرية المساءلة -التي كانت انطلاقاتها فلسفية- اختزل فيها "مايير" عملية الحجاج في ثنائية (سؤال/ جواب) وهي تقترب كثيرا من نظرية البلاغة الجديدة خاصة من حيث المفاهيم والمصطلحات، وقد تبلورت جهود "تولمين" النظرية في دراسة الحجج وأنواعها، وتعد نظرية الحجاج في اللغة ثمرة تزاوج بين الحجاج والتداولية إذ يعد الحجاج بعدا جوهريا في اللغة، أسهب صاحبها في تحليل البناء الحجاجي من طريق السلم الحجاجي، والروابط والعوامل الحجاجية. بينما تدور الجهود العربية في الدرس الحجاجي في نقاط أهمها:

- أن الجهود كانت إيجابية وحركية، إذ إنها لم تنقل الدرس الغربي حرفيا بالترجمة، وإنما عملت على تفعيله مع النص العربي، ورصد تفاعله مع الدرس الحجاجي الغربي.
- أنها تنوعت بين الترجمة، وقراءات في البحوث الغربية والتأصيل للدرس الحجاجي العربي، وتطبيق النظر ية الغربية على النص العربي وخاصة القديم منه.
- أن جهود باحثي المغرب العربي كانت في الطليعة، يتقدمهم باحثو تونس والمغرب.

●أن الدرس الحجاجي العربي ميَّزه عملان جماعيان ضخمان، الأول في أجزاء خمسة وهو " الحجاج مفهومه ومجالاته" أعده وقدّم له حافظ إسماعيل علوي، والثاني " أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم". فكانت كل تلك الجهود وغيرها تبشر بنظرية عربية الأصل والفروع توازي النظريات الغربية أو تفوقها.

بينما تتلخص نتائج العرض التطبيقي فيما يأتي:

❖ تجاوزت الرسالة الجوابية المدروسة التفاعل القائم في التواصل إلى عملية حجاجية هي نتاج التفاعل والتقابل، مما أعطاها شكل المناظرة الضمنية، كان فيها عبد الملك بن مروان (مدع)، ووقف فيها الحسن البصري (معترضا)، بعد أن جرّد من ذاته ذاتا أخرى يحاورها، ويحاججها حتى تبدت حوارا ضمنيا فكان حجاجا تقويميا.

❖ سلك إدعاء عبد الملك بن مروان مسالك التطويع الذي يسلب الآخر حريته، معتمدا على قوة السلطة لإجبار الحسن على اتباع الركب الأموي، فاتجه الإدعاء بذلك إلى شخص الحسن البصري لا إلى أفكاره وآرائه محققا مبدأين اثنين: مبدأ الوجه، ومبدأ التهديد.

❖ كان الحسن البصري حاذقا في ترتيب بناء خطابه الحجاجي، والذي يحتم عليه في كل مرحلة من مراحل الخطاب التنبه لمبدأ القيمة، فبنى خطابه وفقا للسيرورة الحجاجية المتعارف عليها وفق مراحل ثلاث: مرحلة الافتتاح (المجابهة) ثم مرحلة المواجهة الحجاجية، وأخيرا مرحلة الختام.

❖ بنى الحسن البصري خطابه الحجاجي على أنواع كثيرة من المعارضات، وتصدرت المعارضة بالدليل الخطاب، ومن خلالها أسس للقضية المختلف فيها، وذلك بعرض الرأي والرأي الآخر، أي الادعاء ووجه الاعتراض عليه. وفيما يلي الآليات التي أقنع بها الحسن البصري:

❖قامت المعارضة في العلة على إبطال مقدمة من مقدمات دليل دعوى عبد الملك بن مروان، والمتمثلة في المبدأ الجبري القائم على نسبة أفعال الإنسان كلها بخيرها وشرها إلى الله، وأهم ما ميز مرحلة المواجهة هو التعددية الاستدلالية من النص المقدس الأول، وهو الذي يضمن قوة الحجاج؛ لأنه الدليل القاطع الذي لا يختلف في أمر قدسيته وتنزيهه؛ وبالتالي لا ترد حجيته بأي حال من الأحوال.

❖ حاجج الحسن البصري بالسبب وذلك ظاهر من خلال تعلق السبب بالنتيجة، والتلازم العقلي بين الحجة العقلية والدليل النقلي. كما عوّل على الحجاج بالتعليل، والذي أفضى به إلى المزيد من الشرح والتحليل للتأسيس والبناء لحجة الاعتراض.

❖ تجلت معارضة الحسن البصري بالقلب، في لجوئه إلى إبطال دليل المدعي عينه، فأقر للإنسان استطاعة تمكنه من التمييز والاختيار بين الأمور، وهذه الاستطاعة هي مناط التكليف والجزاء، وردَّ بذلك افتراءات الجبرية في إسقاط هذه الاستطاعة، وادعاؤهم بأن الأمر مما لا طاقة للعبد به.

❖ عارض الحسن البصري الجبرية بالغير، وعمل من خلال هذه المعارضة على دحض دليل الجبرية بدليل يخالفه، فاستعظم نسبة المعاصي إلى الله، وكيف تضاف إليه سبحانه، وهو يحذر منها، ويعاقب عليها والأولى أن تضاف إلى نفس العاصي، أو إلى الشيطان.

❖ بيّن الحسن البصري تناقضا بين أقوال الجبرية وأفعالهم محاججا بما يعرف بالتبكيت فوق الحجاجي، وهو من الحجج شبه المنطقية، فوضع بذلك حجج الجبرية ضمن الحجج المعوجة السوفسطائية التي تسعى إلى التضليل والتغليط لتحقيق مصالح خاصة.

❖ اعتمد الحسن البصري في حجاجه على الحجاج بالقيمة، والقيمة الغاية على وجه الخصوص ضمانا للسبيل الناجح للحجاج؛ لأن تمسك الناس بها قوي، وعليه فهي تمتلك القوة والشمولية. كما حاجج

بالتمثيل مبينا عدله سبحانه وتعالى، ومُتَمَثِلاً برأي الشرع وموقفه من ولد الزنا. وعليه يؤكد الحسن البصري وهو يبني معارضته بكل أنواعها على الدليل القرآني الذي كان في بعضها معطى، وفي بعض آخر ضامنا، وفي كثير من الحالات نتيجة، يؤكد أن القرآن هو الحجة البالغة التي كشفت عن فساد التأويل والتدليل عند الجبرية.

- ❖ وقد أبان عن آليات الإمتاع في الرسالة تتبعنا لبعض الأساليب البلاغية للدليل القرآني من جهة، وبيان طاقتها الحجاجية، ومن جهة أخرى تحديد دور بعض الآليات اللسانية، وتوجيهها في تفعيل المسار الحجاجي وفيما يلي أهم النتائج المستخلصة:
- ❖ تبين من احتجاج الحسن البصري بالدليل القرآني وعيه بأن المصدر الإلاهي للنص المقدس لا يلغي إطلاقا حقيقة كونه نصا لغويا بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان، والمكان، فلم يكن هذا النص أبدا مفارقا لبنيته الثقافية، والاجتماعية.
- ❖ قامت الحجة بالقرآن ليؤكد بها الحسن البصري أولا أن عقيدة الجبر هي تعريض بالوحي كله، وتزييف للنشاط الإنساني من بدء الخلق إلى قيام الساعة، بل هي تكذيب لله وللمرسلين قاطبة، ويؤكد ثانيا أن هذا الخطاب يملك من القوة، والقدرة على تحدي من يستند في تأويل هذا الخطاب المقدس إلى نفسه و يتبع هواه.
- ❖ إن استيفاء القرآن الكريم للدلالة بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة تمثل ضربا من إعجازه وذلك فيما يخص الألفاظ في انتقائها وجودة رصفها، فهو يعلو أعلى مراتب الكلام مع الكمال،كما أنه إعجاز تقصر الأفهام عن إدراكه، أو تحديه وهذا ما يضمن قوة الحجاج.

❖ تسمح تنوع التراكيب في القرآن الكريم بتنوع الفهم وتعدد أوجهه، فيكون الدليل إذ ذاك ذا طاقة حجاجية قد يستمدها من حرف، أو من لفظة، أو لفظتين، أو من تركيب، وهكذا يتبين أن المعنى اللغوي وخاصة منه البلاغي عاصم من التورط في المتاهات؛ لأنه مبني على اللغة المتفردة التي تقتضيها القداسة، ويتعالى فيها الحق على كل ما تأباه الفطرة السليمة، والتي خرج عنها قوم سعيهم إلى الفساد أسرع من سعيهم إلى الكشف عن حقائق التنزيل.

❖ فمن مثل ما استدل به الحسن في حجاجه، ومن غيره يستمد الدليل القرآني طاقته الإبداعية، كونه يبنى أساسا من عوالم المتلقين، وكفاياتهم النفسية والعقدية التي تحملهم على التوجه نحو معانٍ مقصودة، وذلك لضمان نجاح العملية التواصلية وتوجيهها، وتحديد مسارها الدلالي والتداولي، كما تمده بقوة حجاجية تستدعي الإذعان إذا ما دخل القرآن طرفا في عملية المحاجّة.

❖ اعتمد الحسن البصري على مبدأ التعاند والتساند الحجاجيين، ومن خلالهما انقسمت أدلته إلى توجهين:

تَشكّل الأول من مجموع الحجج والأدلة التي تقوي فكرة واحدة، أي تنتمي إلى بنية حجاجية واحدة فتحقق بذلك التساند الحجاجي. بينما تشكل الثاني من الحجج والأدلة التي ساقها الحسن البصري، إما مفندا، أو مواجها ما احتج به المبطلون، فحقق حجاجه في مقابل حجاج الخصم تعاندا حجاجيا.

❖ عملت بعض العبارات الموظفة في رسالة الحسن البصري والمتمثلة في صيغ الأمر من مثل قوله:" فافهم أيها الأمير" على توجيه الخطاب وجهة يقينية، غير أنها لم تكتسب هذه الوظيفة من معناها الدلالي السطحي بل أسند إليها تبعا لأبعاد تداولية.

❖ تجاوزت بعض الروابط والعوامل أدوارها إلى أدوار حجاجية، منحت من خلالها الخطاب قوة حجاجية وضمنت له السيرورة الناجحة.

هذا ما حوته جعبة هذا البحث بعد جمع، وترتيب، وتنسيق، واستنتاج لِما حصّلناه حول هذا الموضوع والذي يأمل الباحث أن يكون جهدا مثمرا، وانطلاقة جدية لبحوث أخرى إن شاء الله.

.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، 1424هـ، 2003م.

1-المصادر:

1. أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، اكتشاف وتحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، دت.

2- المراجع:

2-1- الكتب باللغة العربية:

1. ابن خلدون: مقدمة العلامة ابن خلدون، دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1428هـ، 2007م.
2. ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان دط، دت، ج2.
3. ابن قنفد القسنطيني: كتاب الوفيات، تحقيق: عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة و النشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006 م.
4. ابن كثير: البداية والنهاية، اعتنى به: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، بيروت، لبنان، ج1، ط1، 2004 م.
5. أبو الزهراء: دروس الحجاج الفلسفي، مجلة الشبكة التربوية الشاملة، 2008م.
6. أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، دت.
7. أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1426هـ، 2006م.
8. أبو بكر جابر الجزائري: عقيدة المؤمن، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط1، 1420هـ 1999م.

9. أبو جعفر الطحاوي: جامع الدروس العقدية في شرح العقيدة الطحاوية، دار ابن حزم، القاهرة، مصر ط1، 1430 هـ، 2009 م. أحمد أبو زيد: المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ط1، دت.
10. أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة في أدبيات وإنشاء لغة العرب، مؤسسة العلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، ط1، ج1، 1429هـ،2008م.
11. أحمد أمين: ضحى الإسلام، بيروت، لبنان،ج1، ط1، دت.
12. أحمد أمين، زكي نجيب محفوظ: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1935م.
13. أحمد بن عبد الرحمان الصويان: الحوار أصوله المنهجية وآدابه السلوكية، دار الوطن، الرياض، السعودية ط1 ، 1423 هـ.
14. أحمد مطلوب: بحوث بلاغية، مطبوعات المجمع العلمي، بغداد، العراق، دط، 1417هـ، 1996م.
15. جابر أحمد عصفور: الصور الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار المعارف، دط، دت.
16. الجاحظ :البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ج1، ط7، 1418هـ، 1998م.
17. جعفر آل ياسين: المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دراسة في التراث، دار الأندلس، بيروت لبنان، ط2، 1980 م.
18. جمال الدين بن هشام الأنصاري :شرح قطر الندى وبل الصدى، ومعه كتاب تحقيق شرح قطر الندى: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، مصر، دط، 2009م
19. حسن طبل: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1418هـ، 1998م.
20. حمادي صمود: من تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1999م.

21. الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ، 2003م.

22. الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ومعه كتاب: الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال للإمام: ناصر الدين المالكي، انتشارات تهران، دط، دت، ج(2)،(3) .

23. سلمان العودة: أسئلة الثورة، مركز إنماء البحوث والدرسات، بيروت، لبنان، ط1،2012م.

24. سلوى النجار: جماليات العلاقات النحوية في النص الفني، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

25. سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، بيروت، لبنان، دط، دت.

26. سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، لبنان، مج (6) دط، دت.ومج(6)، ج(26 /30).

27. الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مج 1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط، 1400هـ، 1980م .

28. صابر الحباشة: التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2008م.

29. صابر الحباشة: لسانيات الخطاب: الأسلوبية والتلفظ والتداولية، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سورية، ط1، 2010م.

30. صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، ط1، 1425هـ 2004 م.

31. الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، دار الكتب التونسية، تونس، ج: (5)، ق (1) و:ج(27)، و:ج (8)، ق(1)، دط، دت.

32. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997م.

33. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1998م.

34. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب، ط2، 1998 م.

35. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين: المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعليين، القرامطة، النيصرية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، دط، 1997م .

36. عبد الرحمن بن صالح المحمود : القضاء و القدر في ضوء الكتاب و السنة و مذاهب الناس فيه ، ط1 ، 1418 ، 1997 .

37. عبد الرحمن بن صالح المحمود: القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، كلية أصول الدين، الرياض، السعودية، ط2 ، 1418هـ، 1997م.

38. عبد السلام عسير: عندما نتواصل نغير، مقابلة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج إفريقيا الشرق الدار البيضاء، المغرب، دط، 2006 م.

39. عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر دط، 2001م.

40. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، وقف على تصحيح طبعه وعلق حواشيه: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، 1402هـ،1981م.

41. عبد الله حسين الموجان: الحوار في الإسلام، مركز الكون، مكة المكرمة، السعودية،ط1 1427هـ ، 2006 م.

42. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط2 2007 م.

43. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، بيروت لبنان، ط1، 2004 م.

44. علي الجارم، مصطفى أمين: البلاغة الواضحة البيان، المعاني، البديع، دار المعارف، دط، 1999م

45. علي آيت أوشان: السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، مطبعة النجاح الجديد، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 1421 هـ، 2000 م.
46. عمار ساسي: الإعجاز البياني في القرآن الكريم، دراسة نظرية في الآيات المحكمات، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط1، 2007م.
47. عمارية حاكم: الخطاب الإقناعي في ضوء التواصل اللغوي، دراسة تداولية في الخطابة العربية أيام الحجاج بن يوسف الثقفي، دار العصماء، دمشق، سورية، 1436 هـ، 2015 م.
48. فخر الدين الرازي: التفسير الكبير ومفتاح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط1 ، 1401هـ،1981م.
49. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة، القاهرة، مصر، دط، دت.
50. قدور عمران: البعد التداولي الحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط1، 2012م.
51. كمال الزماتي: حجاجية الصورة في الخطبة السياسية لدى الإمام علي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012م.
52. لطفي عبد البديع: فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
53. مجموعة من الباحثين: التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه وضوابطه، تنسيق :حمود النقاري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب،ط1، 1427 هـ، 2006 م.
54. مجموعة من الباحثين: الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، اعداد وتقديم: حافظ إسماعيل علوي، الأجزاء(1)،(2)،(3)، عالم الكتب الحديث إربد، الأردن، دط، 2010م.
55. مجموعة من الباحثين: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود كلية الأدب، منوبة، تونس، دط، دت.

56. محمد إقبال عروي: دور السياق بين الأقاويل الترجيحية، روافد للنشر، الكويت، ط1، 1427هـ، 2007م.
57. محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتدادها، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، دط، 1999م .
58. محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجا، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2 ، 2002 م.
59. محمد الغزالي: المحاور الخمسة للقرآن الكريم، دار المعرفة، باب الواد، الجزائر، دط، دت.
60. محمد بن اسماعيل النحاس: إعراب القرآن، تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، ، ط2 1425هـ، 1985م، ج2.
61. محمد بن عبد الرحمن المرعشلي، الخلاف يمنع الاختلاف، دار النفائس، بيروت، لبنان،ط1، 1430هـ ، 2009م.
62. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط1، 2008 م.
63. محمد عبد الرحمن الريحاني: اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية، دار قباء، القاهرة، مصر، ط1، 1998م.
64. محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، مج3، ط4، 1403هـ، 1981م.
65. محمد عمارة: المعتزلة والثورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1977م.
66. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ، 1997م.

67. محي الدين يوسف بن عبد الرحمان بن الجوزي : قوانين الاصطلاح في الجدل و المناظرة تحقيق: محمود بن محمد السيد الدغيم ، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط$_1$، 1415 هـ 1995.

68. مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، دار ابن الهيثم، القاهرة، مصر، ط1، 1426هـ 2005م.

69. نصر أبو حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط$_1$، 1995م.

70. يوسف القرضاوي: الإيمان بالقضاء والقدر، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 1421هـ، 2000م.

2-2- الكتب المترجمة:

1. أرسطو طاليس: الخطابة، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، دط 1979 م.

2. باتريك شارودو: الحجاج بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى، ترجمة: أحمد الوردي دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط$_1$، 2009 م.

3. تازفيتان تودوروف: ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، ترجمة: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط $_2$، 1996 م.

4. جاك موشلار، آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين، إشراف: عز الدين المجدوب، دار سيناترا، تونس، تونس، دط، دت.

5. فليب بروتون، جيل جوتيه: تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة: محمد صالح ناجي الغامدي، مركز النشر العلمي، جدة ، السعودية، ط$_1$، 1422 هـ، 2011 م.

6. فليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار والنشر والتوزيع اللاذقية، سورية،ط1، 2007 م.
7.هنريش بليث: البلاغة و الأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النصوص، تر جمة وتقديم وتعليق: محمد العمري، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان،ط2، 1999م.
8. والاس مارتين: نظريات السرد الحديثة ، ترجمة: حياة جاسم محمد، المجلس الأعلى للثقافة، عمان الأردن، دط، 1998 م.

2-3- المعاجم:

2-3-1: المعاجم العربية:

1. ابن فارس: مقاييس اللغة، دار الكتب العلمية، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، بيروت، لبنان ط1، 1420هـ، 1999م، مج.1
2. ابن منظور: لسان العرب، دار صابر، بيروت، لبنان ط1، 1410هـ،1990م، مج2.
3. أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية و تطورها، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، دط، 2000م.
4. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، دار الطباعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006م.
5. الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، تح: إيميل بديع يعقوب، محمد نبيل طريقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، ج1.

2-3-2 المعاجم الغربية:

1. Phulippe Auzou, dictionnnaire encyclopedique, edition Auzou,Paris,2012 p1533.

2-4- مقالات ضمن كتب :

1. أبو بكر العزاوي: الحجاج والمعنى الحجاجي، مقال ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه وضوابطه.
2. أحمد يوسف: البلاغة السوفسطائية وفاتحة الحجاج، تهافت المعنى وهباء الحقيقة، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2.
3. الحبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3.
4. حسن المودن: دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2.
5. الحسن بعبو: استئناف القول في الطبيعة الحجاجية للمقال الفقهي على شرط أبي حامد الغزالي، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3.
6. حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.
7. حمو النقاري: حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3.
8. حميد اعبيدة: الحجاج في الفلسفة وتدريسها، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3.
9. رشيد الراضي: الحجاجيات اللسانية والمنهجية البنوية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2
10. رشيد الراضي: السفسطات في المنطقيات المعاصرة، التوجه التداولي الجدلي ، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه و مجالاته، ج3.
11. شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية.

12. عبد الجبار أبو بكر: الحجاج الفلسفي، وإشكالية المشترك اللفظي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3.

13. عبد الرزاق بنور: الأطر الايديولوجية لبعض نظريات الحجاج، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2.

14. عبد العزيز السراج: التواصل والحجاج (أية علاقة؟)، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه و مجالاته، ج1.

15. عبد العزيز لحويدق: الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية لنصوص الحجاجية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3.

16. عبد الله صولة: البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1.

17. عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته، وتقنياته من خلال مصنف الحجاج الخطابة الجديدة لبيرلمان، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.

18. عبد الهادي بن ظافر الشهري: آليات الحجاج وأدواته، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1.

19. علي الادريسي: في تأسيس الحاج لدى مفكري الاسلام ، الرسالة الجوابية على رسالة عبد الملك بن مروان نمودجا، مقال ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه وضوابطه.

20. علي الشبعان: الحجاج والخطاب: الحجاج وقضاياه من خلال مؤلف روث أموسي، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2 .

21. عليوي أبا سيدي: التواصل والحجاج في التداوليات الحجاجية للحوار (التفكير) النقدي نموذج المدرسة الهولندية إيميرين وجرو تند روست، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2.

22. محمد أسيداه: السوفسطائية وسلطان القول، نحو أصول لسانيات سوء النية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته ، ج2.

23. محمد الداهي: التواصل بين الإقناع والتطويع، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1 .

24. محمد الوالي: السبيل إلى البلاغة الباتوسية الأرسطية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته ج2.

25. محمد الوسطي: أساليب الحجاج في البلاغة العربية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3.

26. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعصرة، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2 .

27. محمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير، مقال ضمن كتاب أهم نظريات التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.

28. هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، مقال ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.

2-5- مقالات ضمن مجلات :

1. أبو بكر حسيني: المشافهة والتواصل، الأثر: مجلة جامعية محكمة في الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، العدد (10)، مارس، 2011 م.

2. حسن عودة هاشم: التداولية والمجاز، دراسة ابستمولوجية، مجلة آداب ذي قار، العدد (5)، مج (2) شباط 2012م.

3. رشيد الراضي: مفهوم الوضع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، ع (2)، مج(10)، أكتوبر/ سبتمبر، 2011.

4. لمهابة محفوظ ميارة: مفهوم الحجاج في القرآن الكريم، دراسة مصطلحية، مجلة اللغة العربية، دمشق سورية، مج (81)، ج3 .

5. محمد الوالي: مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرمان، مجلة عالم الفكر، العدد (2) مج (40)، أكتوبر/ سبتمبر، 2011 م.

2-6- المؤتمرات والملتقيات:

1. محمد حسين بخيت: أثر التأويل في ظهور الفرق، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الدولي بعنوان: النص بين التحليل والتأويل والتلقي، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 1427 هـ، 2006م.

2-7- المذكرات و الأطروحات :

1. ابتسام بن خراف: الخطاب الحجاجي والسياسي في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، دراسة تداولية بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللغة جامعة الحاج لخضر، قسم اللغة العربية وآدابها، باتنة 2009 / 2010م.
2. حسين بوبلوطة: الحجاج في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية، تخصص لسانيات الخطاب، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الحاج لخضر، باتنة 2009 / 2010 م.
3. كهينة زموش: حجاج موسى عليه السلام في النص القرآني، دراسة تداولية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في اللغة والأدب العربي، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة تيزي وزو.
4. مشرف بن أحمد جمعان الزهراني: أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، أطروحة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، قسم الكتاب والسنة، جامعة أم القرى جدة، السعودية، 1426هـ/1428 هـ.
5. ملك حسن عبد الرزاق بخش: أسرار التنوع في تشبيهات القرآن، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في البلاغة، جامعة أم القرى، السعودية، 1409هـ/1410هـ.
6. هشام بلخير: آليات الإقناع في الخطاب القرآني (سورة الشعراء نموذجا) دراسة حجاجية ، مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في اللسانيات العامة، قسم اللغة العربية و آدابها، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 1432 هـ، 2012/2011 م.

2-8- المواقع الإلكترونية :

1. http://library islamweb.net/new library/showalar php ?=14102.
2. http://www.philomartil.com
3. http://www.saaid.net/minute/m46.htm.

الملحـــــــــــــق

الطبقة الأولى
من الصحابة الذين ظهر ذلك عنهم

38–1] / امير المؤمنين عليه السلام ، وابو بكر ، وعمر ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وابن عمر ، ومن يجري مجراهم رضوان الله عليهم . وقد حكينا ما روي عنهم في ذلك فلا وجه لاعادته

الطبقة الثانية

الحسن و الحسين عليهما السلام ، وانما ذكرناهما في الثانية لنزيّن بذكرهما هذه (الطبقة) (166) ، **ومحمد بن علي** عليه السلام .

ومن التابعين الكبار ، من حكينا عنه العدل ، **كسعيد بن المسيب** ، واصحاب علي وابن مسعود ، وقد تقدم قولنا في ذلك .

الطبقة الثالثة

ابو هاشم عبد الله بن محمد بن علي ، واخوه الحسن بن محمد عليهما السلام ، والحسن البصري ، وابن سيرين (167) ، ومن في طبقتهم ممن حكينا العدل عنه .

---

(166) تكملة ينقصها السياق .

(167) محمد بن سيرين البصري ، الانصاري بالولاء ، ابو بكر : امام وقته في علوم الدين بالبصرة تابعي من اشراف الكتاب . مولده ووفاته بالبصرة ولد سنة 33 هـ ووفاته سنة 110 هـ (تهذيب التهذيب 9 : 214 ، وفيات الاعيان 1 : 234 ، ابن الاثير : الكامل 4 : 205 ، الجرح والتعديل 2 ، ج 3 : 280 ، طبقات ابن سعد 103 ، صفوة الصفوة : 3 : 164 — 171 ، الصفدي الوافي 3 : 146 ، 102) .

فاما **ابو هاشم** ، فهو استاذ واصل بن عطاء ، فانه كان يحكى : انه كان معه في المكتب في دار ابيه ، فاخذ عنه وعن ابيه هذه الاصول .

واما **الحسن البصري** (168) فانه ممن دعا الى الله الدهر الاطول بالموعظة وبالتصنيف وبالرسائل والخطب ، فالمشهور عنه ، ان عبد الملك بن مروان كاتبه : **بانه قد بلغنا عنك من وصف القدر مالم يبلغنا عن احد من الصحابة ، فاكتب** بقولك الينا في هذا الكتاب ، فكتب اليه (169) : سلام عليك اما بعد ، فان الامير

---

(168) الحسن بن ابي الحسن بن يسار البصري ابو سعيد تابعي ، كان امام اهل البصرة ولد بالمدينة سنة 21 هـ ، وشب في كنف علي بن ابي طالب ، وسكن البصرة . قال الغزالي كان الحسن البصري اشبه الناس كلاما بكلام الانبياء ، واقربهم هديا من الصحابة توفي سنة 110 هـ (مالك الابصار 5 : 217 ، تهذيب التهذيب ، ميزان الاعتدال 1 : 254 ، وفيات الاعيان 1 : 128) مفتاح السعادة 2 : 34 . ولعبد الغني المقدسي المتوفي سنة 600 هـ ، اخبار الحسن البصري ، ضمن مجموعة بالمكتبة الظاهرية رقم 55 (165) وللدكتور احسان عباس ، الحسن البصري ، القاهرة سنة 1952 (591) .

له ترجمة في ابن خلكان 1 : 128 في الكامل لابن الاثير انه توفي سنة 110 ولد سنة 87 ، 4 : 205 شرح الازهار 1 : 12 طبقات الفقهاء للبزازي : 68 . مفتاح السعادة 2 : 34 . **له ذكر** في ترجمة الجاحظ من معجم الادباء 16 : 97 . اخبار الحسن البصري لعبد الغني القدسي المتوفي سنة 600 هـ من ورقة 165 — 179 بخط المؤلف مجموع 55 (165) .

(اكثر كلامه حكم ، وبلاغته ومناقبه كثيرة قد جمعها الحافظ ابو عبد الله الذهبي في جزء سماه « الزخرف القصري في مناقب الحسن البصري ») مالك الابصار 5 : 219 له من الكتب :

رسالة الحسن البصري في الفرائض ضمن مجموعة رقم 544 مجاميع دار الكتب ورقة 203 — 228 .

رسالة في فضل مكة وحرمها والكعبة كتب سنة 1090 باخر مجموعة رقم 338 مجاميع تيمور.

شروط الامامة عند الامام الحسن البصري — ضمن مجموعة رقم 177 . تيمور .

رسالة للحسن البصري (في فضائل مكة) .

اولها : الحمد لله الذي وفر لمكة الحرف واكثر فيها البركة والرحمة واجزل للمتقين فيها ثواب العمل .. ضمن مجموعة رقم 125 مجاميع من ورقة 242 — 246 .

خصال الكعبة المحمودة نسب للحسن البصري ضمن مجموعة من التيمورية رقم 56 مجاميع.

رسالة الحسن من ابي الحسن البصري الى بعض اخوانه بمكة من الزهاد ضمن مجموعة رقم 125 مجاميع من ورقة 217 — 255 .

فرائض الحسن البصري رقم 407 تصوف .

رسالة الحسن الى عبد الملك بن مروان مطبوعة في مجلة (دار الاسلام) طبعها (ريتر) عدد 21 سنة 1933 .

(169) في العيون 41 وطبقات ابن المرتضى 18 : « فكتب اليه رسالة طويلة » واوردا فقرات كثيرة منها . وهذه الرسالة منها نسخة مخطوطة في دار الكتب المصرية (برقم 5221 ادب) واخرى في مكتبة ايا صوفيا استانبول برقم 3998 وقد نشرها الاستاذ ريتر في مجلة الاسلام عدد 21 ص 67 — 83 والنص في هذه المواضع جميعا يختلف في بعض الالفاظ والعبارات .

اصبح في قليل من كثير مضوا ، والقليل من اهل الخير مغفول عنهم ، وقديما قد ادركنا السلف الذين قاموا بامر الله ، واستنوا بسنة رسوله ، فلم يبطلوا حقا ، ولا الحقوا بالرب تعالى الا ما الحق بنفسه ، ولا يحتجون الا بما احتج الله تعالى به على خلقه بقوله الحق (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) (170) ولم يخلقهم لامر ثم حال بينهم وبينه ، لانه تعالى ليس بظلام للعبيد ، ولم يكن في السلف من ينكر ذلك ولا يجادل فيه ، لأنهم كانوا على امر واحد متسق (171) وانما احدثنا الكلام فيه ، حيث احدث الناس النُّكرة له ، فلما احدث المحدثون في دينهم ما احدثوه ، احدث المتمسكون بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات » .

34–ب] وذكر : « ان الذي اوقعهم / فيه ، تشتت الاهواء ، وترك كتاب الله تعالى ، الم ترى الى قوله « قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين » (172) فافهم ايها الامير ما اقوله ، فان ما نهى الله عنه فليس منه ، لانه لا يرضى ما يسخط ، وهو من العباد ، فانه تعالى يقول « ولا يرضى لعباده الكفر ، وان تشكروا يرضه لكم » (173) فلو كان الكفر من قضائه وقدره ، لرضي به ممن عمله ، وقال تعالى (وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه » (174) وقال « والذي قدر فهدى » (175) ولم يقل والذي قدّر فأضلّ . لقد احكم الله اياته وسنة نبيه عليه السلام ، فقال (قل إنْ ضللتُ فإنما أضل على نفسي وإن اهتديتُ فبما يوحي اليّ ربي » (176) وقال « الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (177) ولم يقل ثم اضل ، وقال « ان علينا للهدى » (178) ولم يقل ان علينا للضلال . ولا يجوز انْ ينهى العباد عن شيء في العلانية ، ويقدره عليهم في السر ، ربنا اكرم من ذلك وارحم ، ولو كان الامر كما يقول الجاهلون ، ما

---

(170) الاية 56 من سورة الذاريات .
(171) في مخطوطة ايا صوفيا : متفقين .
(172) الاية 64 من سورة النمل .
(173) الاية 39 من سورة الزمر .
(174) الاية 23 من سورة الاسراء
(175) الاية 3 من سورة الاعلى .
(176) الاية 50 من سورة سبا .
(177) الاية 50 من سورة طه .
(178) الاية 12 من سورة الليل .

كان تعالى يقول « اعملوا ما شئتم » (179) ولقال : اعملوا ما قدرت عليكم . وقال « لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر » (180) لانه جعل فيهم من القوة ذلك ، لينظر كيف يعملون ، ولو كان الامر كما قاله المخطئون . لما كان اليهم ان يتقدموا ولا يتاخروا ، ولا كان لمتقدم حمد فيما عمل . ولا على متاخر لوم . ولقال : جزاء بما عمل بهم ، ولم يقل جزاء بما عملوا وبما كسبوا . وقال تعالى « ونفس وما سواها . فالهمها فجورها وتقواها » (181) اي بين لها ما تاتي وما تذر ، ثم قال « قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها » (182) فلو كان هو الذي دساها ما كان ليخيب نفسه . تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ، وقوله تعالى « ربنا من قدم لنا هذا فزده عذابا ضعفا في النار » (183) فلو كان الله هو الذي قدم لهم الشر ، ما قال ذلك . وقال تعالى « ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا » (184) فالكبراء اضلوهم دون الله تعالى ، بل قال تعالى « انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا » (185) ، « ومن شكر فانما يشكر لنفسه » (186) قال ، « واضل فرعون قومه وما هدى » (187) وقال تعالى « وما اضلنا الا المجرمون » (188) ، « واضلهم السامري » (189) / « ان الشيطان [35–أ] ينزغ بينهم » (190) ، « فزين لهم الشيطان اعمالهم » (191) وقال « واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » (192) فكان بَدْوّ الهدى من الله . واستحبابهم العمى بأهوائهم ، وظلم أدم نفسه . ولم يظلمه ربه فقال « ربنا

---

(179) الاية 40 من سورة فصلت .
(180) الاية 37 من سورة المدثر .
(181) الاية 7 من سورة الشمس .
(182) الاية 9 من سورة الشمس .
(183) الاية 61 من سورة ص .
(184) الاية 67 من سورة الاحزاب .
(185) الاية 3 من سورة الانسان .
(186) الاية 40 من سورة النمل .
(187) الاية 79 من سورة طه .
(188) الاية 99 من سورة الشعراء .
(189) الاية 85 من سورة طه .
(190) الاية 53 من سورة الاسراء .
(191) الاية 63 من سورة النحل .
(192) الاية 17 من سورة فصلت .

ظلمنا انفسنا » .(193) وقال موسى « هذا من عَمَل الشيطان إنـه عـدوٌّ مُضِلٌّ مُبين » (194) فغواه اهل الجهل قالوا : ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولم لم ينظروا الى ما قبل الآية وما بعدها ، ليبين لهم انه تعالى لا يضل الا بتقدم الكفر والفسق ، كقوله تعالى « ويضل الله الظالمين » (195) وقوله « فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم » (196) وما يضل به الا الفاسقين » .

وبين الحسن في كلامه الوعيد . فقال : انه تعالى قال « افمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار » (197) وقال : « وكذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا » (198) وقال تعالى : « ادخلوا في السلم كافة » (199) فكيف يدعوهم الى ذلك وقد حال بينهم وبينه ؟ ! ، وقال « وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » (200) فكيف يجوز ذلك ، وقد منع خلقه من طاعته ؟ قال : والقوم ينازعون في المشيئة وانما شاء الله الخير يشاءه قال « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (201) وقال في ولد الزنا انه من خلق الله ، وانما الزاني وضع نطفته في غير حقها ، فتعدى امر الله ، والله يخلق من ذلك ما يشاء ، وكذلك صاحب البذر اذا وضعه في غير حقه .

وقال في الرسالة : ان الله تعالى ، أعدل وأرحم من أن يَعْمي عبدا ، ثم يقول له : أبصر والا عذبتك ، واذا خلق الله الشقي شقيا ، ولم يجعل له سبيلا الى السعادة فكيف يعذبه ؟ وقد قال الله تعالى لآدم وحواء « فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة » (202) فغلبهما الشيطان على هواه . ثم قال « يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة » (203) وليس للشيطان عليهم سلطان

---

(193) الاية 23 من سورة الاعراف .
(194) الاية 15 من سورة القصص .
(195) الاية 27 من سورة ابراهيم .
(196) الاية 5 من سورة الصف .
(197) الاية 26 من سورة البقرة .
(198) الاية 19 من سورة الزمر .
(199) الاية 33 من سورة يونس .
(200) الاية 208 من سورة البقرة .
(201) الاية 64 من سورة النساء .
(202) الاية 19 من سورة الاعراف
(203) الاية 27 من سورة الاعراف .

الا ليعلم من يؤمن بالاخرة ممن هو منها في شك ، ويبعث الله الرسول نورا ورحمة فقال : « استجيبوا لله وللرسول » (204) وقال « استجيبوا لربكم » (205) / وقال [39 – ب]
اجيبوا داعي الله » (206) « وهذا صراطي مستقيما فاتبعوه » (207) وقال
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (208) فكيف يفعل ذلك ثم يُعميهم عن القبول . وقال تعالى « ان الله يامر بالعدل والاحسان » (209) وينهى عما امر بـه الشيطان . قال في الشيطان « يدعو حزبه ليكونوا من اصحاب السعير » (210) فمن اجاب الشيطان كان من حزبه ، فلو كان كما قال الجاهلون ، لكان ابليس اصوب من الانبياء عليهم السلام ، اذ دعاؤه الى ارادة الله تعالى وقضائه ، ودعت الانبياء الى خلاف ذلك ، والى ما علموا ان الله قد حال بينهم وبينه .

وقال القوم فيمن اسخط الله : ان الله جبلهم على اسخاطه ، وكيف يسخط ان عملوا بقضائه عليهم وارادته ، والله يقول « ذلك بما قدمت يداك » (211) وهؤلاء الجهال يقولون : ان الله قدمه وما اضلهم سواه . « ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ، ولو شاء الله ما فعلوه » (212) فلو كان الامر كما زعموا ، لكان الدعاء والامر لا تاثير له ، لان الامر مفروغ منه . لكن التاويل على غير ما قالوه ، وقد قال تعالى : « ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود » (213) والسعيد ذلك اليوم ، هو المتمسك بامر الله . والشقي هو المضيع .

وقال في الرسالة : واعلم ايها الامير ، ان المخالفين لكتاب الله تعالى وعدله ، يحيلون في امر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر ، ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالاجتهاد والتعب والطلب والاخذ بالحزم فيه . وذلك لثقل الحق عليهم ، ولا يُعوّلون في امر دنياهم وفي سائر تصرفهم على القضاء والقدر ، فلو قيل

---

(204) الاية 24 من سورة الانفال .
(205) الاية 47 من سورة الشورى .
(206) الاية 31 من سورة الاحقاف .
(207) الاية 153 من سورة الانعام .
(208) الاية 15 من سورة الاسراء .
(209) الاية 90 من سورة النحل .
(210) الاية 6 من سورة فاطر .
(211) الاية 10 من سورة الحج .
(212) الاية 137 من سورة الانعام .
(213) الاية 103 من سورة هود .

لاحدهم : لا تستوثق في امورك ، ولا تقفل حانوتك احترازا لمالك ، واتكل على القضاء والقدر ، لم يقبل ذلك . ثم يعولون عليه في الذي قال .

وما يحتجون به ان الله تعالى قبض قبضة فقال : هذا في الجنة ولا ابالي . يقبض اخرى وقال:هذا في النار ولا ابالي . فانهم يرون ربهم يصنع ذلك ، كالمقارعبينهم المجازف . فتعالى الله عما يصفونه .

[1ـ فان كان الحديث حقا ، فقد علم الله تعالى / اهل الجنة واهل النار ، قبل القبضتين وقبل ان خلقهم ، فانما قبض الله اهل الجنة الذين في علمه انهم يصيرون اليها . وانما مرادهم ان يقرروا في نفوس الذين يقبلون ما رووه ، ان تكون اعمال الناس هباء منثورا ، من حيث قد فرغ من الامر ، وكيف يصح ذلك مع قوله « تكادُ السماواتُ يَتَفَطَّرْنَ منه وتنشقُّ الأرض وتَخِرُّ الجبالُ هَدًّا ، أن دَعَوْا للرحمان وَلَداً » (214) وهو الذي حملهم عليه .

وما معنى قوله « فَمَا لَهُم لا يُؤمِنون » (215) وقد منعهم ؟ وكيف يقول « ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله » (216) بل كان يجب ان يقول : ما كان لأهل المدينة أن يعملوا بما قضيتُ عليهم ، ولما قال « فلو لا كان من القرون من قبلكم اولوا بقية ينهون عن الفساد في الارض » (217) وهو الذي حال بينهم وبين الطاعة .

واذا كان الامر مفروغا منه ، فكيف يقول « ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا المريض حرج » ؟ (218) وكيف ابتلى العباد فعاقبهم على فعلهم ؟ وكيف يقول « انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا » (219) ؟ وكيف يقول « قدّر فهدى » (220) ولم يقُل قدر فأضلّ ، وكيف

---

(214) الايتان 90 و 91 من سورة مريم .

(215) الاية 20 من سورة الانشقاق .

(216) الاية 120 من سورة التوبة .

(217) الاية 116 من سورة هود .

(218) الاية 61 من سورة النور .

(219) الاية 3 من سورة الانسان .

(220) الاية 4 من سورة الاعلى .

يصح انه خلقهم للرحمة والعبادة بقوله « فطرة الله التي فطر الناس عليها » (221) وقوله « فطركم اول مرة » (222) وقوله « الا من رحم ربك ولذلك خلقهم » (223) فاذا خلقهم لذلك ، فكيف يصح ان لا يجعل لهم سبيلا ويقرهم على السعادة والشقاء على ما يذكرون .

وكيف يبتلي ابليس بالسجود لآدم ، فاذا عصى يقول له « اهبط منها » ويجعله شيطانا رجيما ؟ وكيف يقول « فما يكون لك ان تتكبر فيها » (224) ؟ وكيف يحذر آدم عدواته . ان كان الامر مفروغا منه على ما تقولون ؟

وقال في الرسالة : واعلم ايها الامير ما اقول : ان الله تعالى لم يخف عليه بقضائه شيء ، ولم يزدد علما بالتجربة ، بل هو عالم بما هو كائن وما لم يكن . ولذلك قال « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا » (225) « ولولا ان يكون الناس امة واحدة » (226) فعلم سبحانه ان خلق خلقا من ملائكة وجن وانس ، وانه يبتليهم قبل ان / يخلقهم ، وعلم ما يفعلون ، كما قدر اقواتهم . وقدر ثواب اهل [40ـب الجنة وعقاب اهل النار قبل ذلك ، ولو شاء ادخال العصاة النار لفعل ، لكنه سهّل سبيلهم ، لتكون الحجة البالغة له على خلقه . والعلم ليس بدافع الى معاصيه،لان العلم غير العمل « فتبارك الله احسن الخالقين » (227) .

وقال : في قولهم في الضلال والهدى ، وقوله « ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا » (228) « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » (229) ان المراد بذلك اظهار قدرته على ما يريده . كما قال « ان نشا نخسف بهم الارض او

---

(221) الاية 30 من سورة الروم .

(222) الاية 51 من سورة الاسراء .

(223) الاية 119 من سورة هود .

(224) الاية 13 من سورة الاعراف .

(225) الاية 27 من سورة الشورى .

(226) الاية 33 من سورة الزخرف .

(227) الاية 14 من سورة المؤمنون .

(228) الاية 99 من سورة يونس

(229) الاية 35 من سورة الانعام .

نسقط عليهم كسفا من السماء » (230) « ولو نشاء لسخناهم على مكانتهم » « ولو نشاء لطمسنا على اعينهم » « ولو شئنا لبعثنا في كل قرية نذيرا » (231) وقال « فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا » (232) حتى بلغ من قوله ان قال « فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء » (233) فانما يدل بذلك رسوله على قدرته فكذلك غير الذي شاء منهم . ولذلك قال في حجتهم يوم القيامة . ردا عليهم لقولهم : « لو ان الله هداني لكنت من المتقين » (234) ورد ذلك بقوله « بلى قد جاءتك اياتي فكذّبت بها واستكبرت » (235) .

وقال تعالى بعد ما حكى عنهم قولهم « لو شاء الرحمان ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون » (236) . وقال تعالى بعد ما حكى عنهم قولهم « سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء » (237) مكذبا لهم « كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا » (238) فنعوذ بالله ممن الحق بالله الكذب . وجعلوا القضاء والقدر معذرة . وكيف يصح ذلك مع قوله « وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين » (239) وكيف يصح ان يقول « وما اصابك من سيئة فمن نفسك » (240) اي العقوبة التي اصابتك ، هي من قِبَل نفسك بعملك . ولو شاء تعالى ان يأخذهم بالعقوبة من دون معصية لقدر على ذلك . لكنه رؤوف رحيم . ولذلك ارسل موسى الى فرعون وقد

(230) الاية 9 من سورة سبا .

(231) الاية 51 من سورة الفرقان .

(232) الاية 6 من سورة الكهف .

(233) الاية 35 من سورة الانعام .

(234) الاية 57 من سورة الزمر .

(235) الاية 59 من سورة الزمر .

(236) الاية 20 من سورة الزخرف .

(237) الاية 148 من سورة الانعام .

(238) الاية 148 من سورة الانعام .

(239) الاية 76 من سورة الزخرف .

(240) الاية 79 من سورة النساء .

قال « ما علمت لكم من اله غيري » (241) فقال « فقولا له قولا لينا » (242) وقال اذهب الى فرعون انه طغى . فقل هل لك الى ان تزكى » (243) وقال « ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من / الثمرات لعلهم يذّكرون » (244) فيتوبون . [أ ـ 1]
فلما لجّوا في كفرهم بعد ذلك الامر والترغيب الى طاعته اخذهم بما فعلوا .

قال : ثم انظر ايها الامير . كيف صنيعه لمن اطاع فقال « الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم الى حين » (245) « ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم » (246) « ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل » (247) وقال موسى « ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين » (248) وقال « فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين » (249) فهذا صنيعه باهل طاعته . وما قدمناه صنيعه باهل معاصيه عاجلا . فاذا هم اتبعوا اهواءهم عاقبهم بما يستحقون .

وقال في الرسالة : ولا يصح الجبر الا بمعونة الله ولذلك قال لمحمد صلى الله عليه « ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا » (250) وقال يوسف عليه السلام « وإلاّ تَصرِفْ عنّي كيدَهُنّ أَصْبُ اليهن » (251) فقد بين وامر ونهى ، وجعل للعبد السبيل الى عبادته ، واعانه بكل وجه . ولو كان عمل العبد يقع قسرا لم يصح ذلك .

(241) الاية 38 من سورة القصص .

(242) الاية 44 من سورة طه .

(243) الاية 24 من سورة طه .

(244) الاية 130 من سورة الاعراف .

(245) الاية 98 من سورة يونس .

(246) الاية 96 من سورة الاعراف .

(247) الاية 66 من سورة المائدة .

(248) الاية 21 من سورة المائدة .

(249) الاية 166 من سورة الاعراف .

(250) الاية 74 من سورة الاسراء .

(251) الاية 33 من سورة يوسف .

الملخص

أولا: الملخص باللغة العربية

انطلاقا من طبيعة الحجاج الحيوية في تقريب الآراء المتباينة، ودوره في تسهيل حركة التواصل بينها تولدت رغبة في النفس تبتغي البحث في هذا الموضوع، وتسعى إلى ربطه بقضية من أهم القضايا التي طرحت في الثقافة العربية الإسلامية القديمة، وذلك للتبصر بمدى فاعلية الحجاج في تلك الفترة بصفة عامة وفي الخطاب الحجاجي بصفة خاصة، والمتمثل في الرسالة الجوابية التي ردّ فيها الحسن البصري على تساؤل الخليفة عبد الملك بن مروان بعد أن طالبه فيها برأيه في القضاء والقدر. وقد استقر البحث حينئذ تحت عنوان: « الحجاج بين الإقناع والإمتاع في رسالة "القضاء والقدر" للحسن البصري».

وتتلخص هيكلة البحث التي شكلت بناءه بعد استوائه على ثلاثة فصول يتقدمهم مبحث ضبطت فيه بعض الاصطلاحات الأكثر تداولا في البحث، ويرجع – تبعا لأهميتها – فهم الكثير من المسائل والآراء المطروحة فيه، ثم تتلوه مقدمة شكلت انطلاقة البحث من حيث عرضها لإشكاليته، وتساؤلاته، وأهدافه ومنهج الدراسة المتبع في مقاربة الخطاب الحجاجي، كما جاء فيها ذكر لأهم المصادر والمراجع التي كان لها دور كبير في إقامة عماد هذا البحث.

وككل دراسة تتكئ على شقين لا غنى لأحدهما عن الآخر، استهل الباحث الشق الأول منه بثلاث مباحث نظرية، مثلت مجتمعة الفصل الأول، والموسوم بـ: "قضايا في الحجاج"، وقد وقفنا في المبحث الأول على طبيعة الحجاج، وأهميته على الصعيدين الفكري والاجتماعي، وكان المبحث الثاني إطارا نظريا لمصطلح الحجاج في اللغة والاصطلاح، ليختزل المبحث الأخير مسار الحجاج في التاريخ بين كونه آلية إلى حد استواءه نظريات مكتملة المعالم.

وأما الشق الثاني فقد تضمن فصلين تطبيقيين، عملنا في الفصل الأول منهما والموسوم بـ: "آليات الإقناع" في الخطاب الحجاجي على الإحاطة بسياق الرسالة، ومحددين طرفا العملية الحجاجية (المدعي) و(المعترض) وذلك في المبحث الأول والمعنون بـ:" المكون السياقي"، ثم حاولنا تقسيم الرسالة إلى بنيات حجاجية للوقوف على أنواع المعارضات الموظفة في الخطاب موضوع الدراسة والتي شكلت مبحثه الثاني والمعنون بـ:" المكون المنطقي." بينما سعينا في الفصل الثالث والموسوم بـ:" آليات الإمتاع" إلى اقتفاء أثر بعض الأساليب البلاغية في الدليل القرآني، وبيان دوره في تقوية الحجاج في مبحث أول معنون بـ:" المكون البلاغي"، واقتصر البحث في المكون اللساني في الوقوف على بعض العوامل والروابط الحجاجية، والكشف عن كيفية تفعيلها للمسار الحجاجي الشامل.

وتلخص خاتمة البحث أهم ما يمكن أن يخرج به الباحث بعد هذه الرحلة المعرفية من نتائج قد توصل إليها الباحث إما بعد جمع المعلومات وترتيبها، وإما استخلاصا لنتائج فيما استقر عنده رأيه.

ثانيا: الملخص باللغة الفرنسية

Résumé de l'étude

Partant de la nature vivace d'Al-Hajjaj en le rapprochement des idées contradictoires et de son rôle tendant à faciliter les liens entre elles, naquit chez nous cette volonté de rechercher ce thème visant à le lier à l'une des plus importantes questions posées en la culture arabo-islamique antique, et ce examinant l'efficacité d'Al-Hajjaj en cette période généralement et au discours plus spécialement, en la lettre de réponse y répondant à Hassan Al Basri à la question du calife Abdulmalik Ibn Marwan sur le destin, là nous avons opté pour le titre « Al-Hajjaj entre persuasion et plaisir en la lettre d'Al Hassan Al Basri sur le destin », l'ossature de la recherche repose sur trois chapitres devancés par un titre définissant les termes les plus courants et les plus consultés pour comprendre nombre des questions et opinions posées, suivi par une introduction lançant la recherche y exposant sa problématique, ses questions, ses buts et la méthode adoptée pour approcher le discours d'Al-Hajjaj, y citant de même les plus importantes références constituant les piliers de la présentes recherche.

A l'instar de toute étude reposant sur deux parties indispensables l'une pour l'autre, la première partie de l'étude était composée de trois titres formant la partie théorique intitulée « Questions sur Al-Hajjaj », le premier titre cerna la nature et l'importance d'Al-Hajjaj sur les deux plans idéel et social, le deuxième fut un cadre théorique du terme Al-Hajjaj, quant au troisième, il récapitula le parcours d'Al-Hajjaj en histoire étant mécanisme jusqu'à devenir des théories à repères entiers.

La deuxième partie a contenu deux chapitres pratiques, le premier intitulé « mécanismes de persuasion au discours d'Al-Hajjaj » a traité le contexte de la lettre définissant au premier titre la nature de la lettre et ses deux parties « le demandeur » et « l'opposant », puis je suis passée aux oppositions employées au discours d'Al-Hajjaj formant ainsi le deuxième titre intitulé « la composante logique ».

Tandis que la troisième partie a contenu les mécanismes de plaisir, y tentant de retracer certains styles rhétoriques du Coran ayant porté le titre de « la composante rhétorique », alors que la recherche en la composante linguistique s'est contentée d'examiner certains agents et copules utilisés par Al-Hajjaj en vue d'activer le parcours général d'Al-Hajjaj.

La conclusion résume les plus importantes trouvailles du chercheur après cette quête de savoir à l'exemple d'informations colligées et organisées, ou aboutissant à

des résultats favorisés par l’opinion du chercheur, le tout suivi par la bibliographie et le tableau des matières.

ثالثا: الملخص باللغة الإنجليزية

<u>Abstract of the study</u> :

Starting from the perennial nature of Al-Hajjaj in the reconciliation of conflicting ideas and his role in facilitating the links between them, I have got the idea of seeking to link this theme to one of the most important questions in the ancient Arab-Islamic culture, and examining the effectiveness of al-Hajjaj in that period generally, and in discourse especially in the response letter to Hassan Al Basri answering the question of the Caliph Abdulmalik Bin Marwan on fate, there we opted for the title "Al-Hajjaj between persuasion and pleasure in Al Hassan Al Basri’s letter on fate", this research is based on three chapters preceded by a title defining the most common and checked words to understand many of the raised questions and opinions, followed by an introduction shedding light on its questions, goals and the method adopted to approach the discourse of al-Hajjaj, quoting within, as well, the most important references forming the pillars of the present research.

As with any study based on two parts each of them essential to other, the first part of the study consisted of three subchapters forming the theoretical part entitled "Questions on Al-Hajjaj", the first subchpater covered the nature and importance of Al-Hajjaj on both ideational and social levels, the second was a theoretical framework of the term Al-Hajjaj, as for the third, it recapitulated the historical path of Al-Hajjaj being mechanisms and then incarnating full theories.

The second part contained two practical chapters, the first entitled "persuasion mechanisms of Al-Hajjaj speech" and has dealt with the context of the letter as the first defining the nature of the letter and its two parts "the applicant" and "the opponent”, then I went to the oppositions used in Al-Hajjaj speech forming thus the second subchapter entitled "the logic component".

While the third part contained the mechanisms of pleasure, where we tried to track some rhetorical styles of the Quran using the title of "rhetoric component", while research in the language component was confined to consider some agents and copula used by Al-Hajjaj in order to push along the general path of Al-Hajjaj.

The conclusion summarizes the most important findings of the researcher after this quest to know as collecting and organizing information, or giving birth to results favored by researcher’s opinions, followed by the bibliography and Table of Contents.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات...